بازدید شد
۱۳۸۱

بازدید شد
۱۱.۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: مجموعه منشئات و رسائل
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب ۲۴۱۰۰
۱۸۸۰

بازدید شد
۱۱.۸۱

خطی - فهرست شده
۱۸۸۰

بازدید شد
۱۱.۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: مجموعه حاشیه خفری و دیگران
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه ۱۰۸۸۰ فهرست شده
شماره ثبت کتاب
۲۶۱۰۰
۱۰۸۸۰
۱۳۴۲/۲/۲۶

بازدید شد
۱۳۸۱

خطی - فهرست شده
۱۸۸۰

۱۸۸۰ ف
۳۶۱۰۰

خزانهٔ ملکی
حاشیه بر خضری

ثبت شد
۲۶۱۰۰ ن

۳۴۴
حاشیه بر خضری

١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد سيد المرسلين
وآله الطيبين الطاهرين اعتبر في حدوث المخلوق اه
هذا اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة
الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء وزعموا
انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم
حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء
الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب
وقوله او امكانه بشرط الحدوث اشارة الى طريقة طائفة اخرى منهم الذين
قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرهم ايضا قريب
من السابق جدا هكذا افاده بعض المحققين وانت خبير بان
دعوى ان المحدث الغير الحادث واجب البتة فاسد على تقدير
جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ هذا القول يلزمه القول بان القديم
وان كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر نعم يجوز ان يدل دليل من خارج
على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فيحمل كلام هؤلاء
مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق فاسد هذا
ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى البناء ودليلهم

کتابخانه مجلس شورای ملی

٢

على حدوث العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث
من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث
دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح بابتناء الكلام
على حدوث العالم ودونهما ثم بعد التمسك بحدوث العالم لا حاجة الى
ان يقول ويجب الانتهاء الى محدث اه بل الاولى ان يقول فلا بد له من محدث
غير حادث دفعا للدور والتسلسل فهم فالحق في تقرير طريقتهم ان يقال
ان العالم بمعنى ما سوى الواجب حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث
غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا لان الممكنات
جميعها حادثة بناء على حدوث العالم فالكلام في اثبات حدوث العالم
وستشير اليه فيما بعد وقس على ما ذكرناه حال الطريقة الثانية للمتكلمين وكلام
هذا المحقق على ما ذكرناه فتأمل واما الحكماء ومن يحذو حذوهم فقد ذهبوا
الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط وهو الحق كما تقرر في موضعه وعلى
هذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون منهم نظروا الى
الوجود من حيث هو موجود كما ذكره المصنف والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقريره
على ما نقله العلامة الحلي في كتابه المسمى بالاسرار الخفية هو ان الافلاك متحركة
لذواتها لما مر من ان الشيء يستحيل ان يحرك ذاته وليست بمقسورة ولا متحركة
بالطبيعة فهي تكون نفسانية فلا بد لها من غاية وليست غايتها النفوس فلا
ولا العقول الجسمانية فهي تكون غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم ا

والا فهو واجب وهذه الطريقة مبنية على مقدمات فاسدة انتهى
كلامه رفع مقامه والامر كما افاده وقال بعض الفضلاء احسن
سلمه الله تعالى ان الطبيعيين يستدلون بالنظر الى الحركة والمحرك الذي وقع
علمهم بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا
لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة الحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك
ولا متغير لا في صفاته كالمتحرك في المقولات المشهورة ولا في ذاته كالحكم المستقل
من النسبة الذاتية الى الالهية قال والى العلامة طاب ثراه وهذه
طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال لا احب الافلين اشهر و
قال هذا التقرير ايضا كسابقه في الضعف اما اولا فلابتنائه
على ما لا يتم بيانه واما ثانيا فلان كون الممكن متغيرا من الكلية الى الاول
وان اشتهر منهم لكنه محل تامل ليس ههنا موضع تحقيقه واما
ثالثا فلان ما ذكروه على تقدير تمامه كانه لا يشمل الا نحو
من النسبة الى الالهية هذا ثم فيما نقله عن العلامة تامل اذ الخليل
لم يستدل بالحركة والتغير على وجود الواجب بل استدل بالافول
على عدم كونه واجبا وان هذا من ذلك فليتامل وقد قرروا الطريق
بوجوه اخرى قريبة من هذا البحث لا فائدة يعتد بها في ذكرها فقد
اعرضنا عنها وفي بعض الحواشي ان بعضهم استدلوا على طريق مكان
لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من موجد ولا ينتهي
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل ثم قال ان كون طريقة الا

اخصر من هذا غير ظاهر ولعل وجه العدول فيه انما هو كون هذا الطريق
اوثق واشرف وفيه تامل لان في هذا التقرير لا بد من بيان
وجوه الممكن بخلاف طريقة الالهيين فيكون مقدماتها اقل
الى هذا اولى نعم بالاخصرية الا ان هذا اتم ان يكون طريقة الا
اخصر من طريقة الطبيعيين ظاهر واما من طريقة المتكلمين فلكونها
مبنية على حدوث العالم هذا وبعض الافاضل بعد ما بين اخصرية
هذه الطريقة بالنسبة الى طريقة الحركة قال واما بالنسبة
الى طريقة الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج
الى استعانة الامكان والوجوب كما في غيره من الطريقين المذكورين
اما اخذ الامكان ففيه خفي واما اخذ الوجوب فلان الحدوث المعتبر
في احدهما هو نفس الوجود وفي الاخر ايضا ماخوذ لان الممكن ما لم يخرج
من العدم الى الفضاء الوجود لم يحتج الى العلة وما يقال من ان عدم العلة
علة لعدم المعلول فهو ليس على الحقيقة بل على المجاز لعدم تحقق التاثير
والتاثر في العدم انتهى وفي بعض النسخ بدل الحدوث في قوله
الى طريقة الحدوث الامكان وعلى الوجهين لا يخفى ما فيه
من التشويش اما على الاول فلا اخذ الحدوث في كل من الطريقين
فلا وجه لقوله واما اخذ الوجود اه بل كان الصواب ان يقول
واما اخذ الوجود ولان الحدوث المعتبر فيهما هو مسبوق الوجود بعد العدم
هذا واما على الثاني فلان طريقة الامكان غير مذكور في كلام المحقق

ولبس التقرير في كلامه اثر منه فالتعرض له بهذه العبارة وعدم التعرض
لطريقة الحدوث المذكورة في كلام المحشي كما ترى هذا ثم ما ذكره من ان الممكن
ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى العلة غير تام بل التحقيق ان كلا طرفي الممكن
محتاج الى العلة ولا فرق بين الوجود والعدم اصلا والقول بان عدم العلة
علة لعدم المعلول على الحقيقة ولا مجاز فيه وتحقيق المقام يطلب من
تحقيقات والدي دام ظله على حواشي التجريد فالصواب ان يتمم الجواب
بان الممكن ما لم يوجد لم يحتج الى العلة الموجودة بل يكفي فيه عدم العلة فلا
وجوب ان يكون ذلك العدم عدم ممتنع بالذات او ينتهي اليه
لا بد في اثبات الواجب من بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى
وبعد اللتيا والتي يرد عليه ان في طريقة الالهيين اي القائلين
اخذ الوجود او لو لم يكن موجودا فلا ترديد ولا حاجة الى علة ولا جزء لا ينتج
وهو ظ وكانه وقع سهو في هذا الكلام والله يعلم واما كونها اوثق فهو
بالنسبة الى طريقة الطبيعيين ظ وبالنسبة الى طريقة المتصوفين ظ وكذا
بالنسبة الى طريقة المتكلمين لابتنائها على حدوث العالم الذي
يشكل اثباته بالدليل المحقق بحيث لا يتطرق المناقشة اليه
بل نقول ما يصلح دليلا عليه انما يتم بعد اثبات الواجب واما قوله
فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم عموما لان
نعم قد استدلوا على حدوث العالم الجسماني وبمجرد ذلك
لا يثبت المطلوب لعله ينتهي السلسلة الى قديم غير جسماني فمكن ان يكون
هو المحدث للحوادث فلا يثبت الاحتياج الى الواجب الا
ان يتمسك بالدعوى المذكورة سابقا وقد عرفت ما فيها
ويمكن القول بان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان بشرطه

خلاف

[illegible]

خلاف التحقيق فطريقة الالهيين اوثق لحقيته بنيانها واعلم
ان الشيخ الرئيس حكم بان منهج الالهيين اوثق واشرف من غيره حيث
قال في اخر النمط الرابع من الاشارات تأمل كيف لم يحتج بياننا
لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تأمل لغير
نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك
دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل قوله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين وحكم
بطريقة الصديقين الذين يستشهدون به عليه والظ ان حكمه
بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج الى اعتبار حدوث او حركة
بل يكفي التمسك باصل الوجود بخلاف المناهج الاخرى فانه لا بد فيها من بيان
وجود حادث او متحرك وهذا وان كان ظاهرا لكن لا يكاد يتبين
اوثقية فتدبر وقال المحقق في شرحه للاشارات في بيان الاوثقية
والاشرفية ان اوثق البراهين واشرفها على اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة
فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين
في علم البرهان انتهى وقال صاحب المحاكمات ان قيل الاستدلال بالوجود
على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب
معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال
من وجوب الوجود على معلولاته في ثم في الطريقة المختارة بحث

الطريقة ... لا عليه

[illegible]

واجب الوجود اولا ثم نستدل به على ساير الموجودات واما القوم فيثبتون
ساير الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود
وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم
فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق
انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والجنون
تارة اثبتوا كون هذا البرهان لميا بان كون العالم مصنوعا
ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي علة لهذا الوجود الرابط
للواجب تعالى لا الوجود في نفسه لان الوجود في نفسه تعالى ليس معلولا لا وجود
العالم في نفسه معلول للواجب تعالى والوجود الرابط للواجب تعالى وهو
كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته
لا استبعاد في ذلك كما في المولفية فان كون الشيء مولفا علة
لذي المولفية على ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا ومجعولا لكونه
ذا جاعل واجب بالذات ولما اورد انه يلزم ح ان لا يثبت
للواجب تعالى صانعية العالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر
عن ملاحظة العالم اجاب بعضهم بان صانعية العالم يمكن
اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها
ح كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات
وثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب ومعناها ح كون الواجب
بحيث يكون صانعا للعالم وللعالم صفتان احدهما المصنوعية
والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع جاعل والاولى علة
للثانية والنتيجة هو كون العالم ذا صانع واجب الوجود

لا كون الواجب صانع العالم وصورة القياس هكذا العالم
مصنوع وكل مصنوع ذو صانع واجب بالذات وكون الواجب
صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقيقة تلك النتيجة فيعزى الى النظر
والكسب وهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم
للواجب انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة او اصلا غاية
ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقية
ذلك القياس فحقية كون الواجب صانع العالم لازمة
لحقية ذلك القياس لكن اللزوم ليس اصطلاحيا بان يكون
حقية القياس ملزومة لحقية كون الواجب صانع العالم وعلة
بالقياس اليه لان ثبوت صانعية العالم ليس معللا بغير ذاته
اصلا بل بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك احد العلمين عن الآخر
لانه اذا اثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم
بديهيا لا يحتاج الى نظر وكسب اصلا وكون الواجب صانع العالم
ثابت له باعتبار ذاته بلا علة غير ذاته ويمكن ان يقال ان كون الواجب
صانع العالم قد ظهر حقيته بصحابة العلم لا ان له دليلا لميا
هذا ملخص كلامه وانت خبير بما فيه اما اولا فلان مبنى ما
ذكره من حديث المولف وذي المولف الذي نقله عن الشيخ مما لا
يرجع الى تحصيل كما يشهد به التامل وانا رجعنا اليه والى دره فلعله
في حواشيه التجريد واما ثانيا فلان هذا التكلف والتمحل يجري
في جميع الادلة الانية ولا اختصاص له بهذا الدليل
بل يجري في الطرق الاخرى ايضا فلا يصلح وجها لا وثقية

هذا الطريق وبالجملة فهذا الوجه ضعيف لا يحتاج الى تجشم بيان
فلا علينا ان نتعرض لما فيه من الامور الاخرى فتامل وبوجه
آخر قالوا ان الاستدلال ههنا انما هو بحسب مفهوم الموجود وهي
احتياج فرده الممكن الى العلة على ما في حاشية بعض المعاصرين
او كونه ذا فرد في نفس الامر كما ذكره بعض الا ان فيه ان مثل على ان تعقله
واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود
مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة
فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى انما معلولة
للحالة الاولى وهذا ايضا كما ترى وتارة يقولون ان جميع براهين
اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما نقل عن الشيخ الا
ان سائر الطرق شبيهة بالان لكونه بحسب النظر من المعلول الى العلة
اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلولة للواجب
بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الموجودة وهي ليست معلولة
للواجب وان كان بعض افرادها معلولة له وهذا ايضا ضعيف بيانه
مما لا وقع له كما لا يخفى وقد كتب بعض الفضلاء وبعد ما وجه الاولوية
بهذا الوجه فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة لجميع
الممكنات خارجة عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات
المقدسة الالهية والشيخ صرح بان الاستدلال بوجود المعلول
على علة ما في الحقيقة استدلال من العلة على المعلول فيكون
لميا ويمكن ان يكون قول المص في اثبات الصانع دون
اثبات الله او اثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر
انتهى اقول كون هذا الدليل دالا على مجرد وجود علة ما لم

لكن بعد اثبات التوحيد وسائر صفات الواجب يثبت خصوص
ذات المقدسة وما نقل من ان الاستدلال بوجود المعلول
على وجود علة ما استدلال لمي وان نسب في المشهور الى الشيخ لكنه
كلام واه جدا اذ لا فرق بين علة ما والعلة المعينة اصلا وكذا
ليس في كلام الشيخ ايضا ما يدل عليه وتحقيق المقام في حواشي الوالد
دام ظله العالي ثم ان كان مراده بيان وجه آخر للاولوية في قوله
يظهر مما علمت عدم تمامية صلاحية هذا وجها للعدول عن
قوله في اثبات الواجب وغيره ثم لا يصلح وجها للعدول عن
قوله اثبات الله الا ان يقال ان قوله في اثبات الصانع فيه
اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما لما اشتهر في الالسنة
من ان المصنوع لا يدل الا على صانع ما وليس هذا في قوله اثبات
الواجب فافهم والظاهر ان النكتة في عدول المص انما هي الاشارة
الى ان الدليل انّي ينتقل فيه من المعلول الى العلة ولا يمكن
اقامة البرهان اللمي عليه كما صرح الشيخ في المقالة الثامنة
من الالهيات الشفاء انه لا حد له ولا برهان عليه بل هو برهان
عليه بل هو برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة
هذا وقد ذكروا في وجه العدول وجوها اخرى رأينا
العدول عن ذكرها فنقطع وتارة يقولون ان نتيجة البراهين
انية لكن هذا الدليل اشبه الاثبات بالله لان من البراهين انية

ماهو اقرب بها الى اللثم في الوثوق بل كاد ان يكون في مرتبة
على ما صرح به الشيخ الرئيس هو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن
حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود كذلك
فان حقيقة مفهوم الموجود انما تنتزع من نفس ذات الله تعالى بذاته
من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه
لا يقصر عنه ايضا وفيه مناقشة ويقرب من هذا ايضا ما ذكره بعض الاجلة
من انه قد تقرر في فن البرهان ان اوثق البراهين ما يكون الحد
الوسط فيه حال جوهر الموضوع وما نحن فيه كذلك فان قولنا
بعض الموجود واجب يستدل عليه من حال جوهر الموجود والوجود
وطبيعته انتهى وقال بعض الافاضل قال بعض الفضلاء في
وجه وثاقة هذا الطريق بهذه العبارة وثاقة طريقة الوجود
فلعدم ايرادات الموردة على طريق الامكان من امكان
الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعلول الاخير وغيرها
وقال في بيان الاشرفية واما اشرفية الوجود فلان الوجود
فعل والامكان قوة انتهى فان قلت في هذا المنهج ايضا استعانة
بالممكن لان الشق الثاني من ترديد كلام المص وهو قوله والا استلزمه
لم مرجعه ليس الا الممكن قلت اخذ الممكن ههنا ليس مقصودا بالذات
بل بالعرض والتبعية بخلاف غيره فان المنظور بالذات فيه
هو الامكان وما يجري مجراه انتهى ولا يخفى ان امكان
اولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعلول الاخير يرد على طريقة الوجود
ايضا وما قيل في الدفع مشترك فما نقله في وجه الوثاقة ضعيف

جدا

جدا وما افاده من ان اخذ الممكن ههنا ليس مقصودا بالذات
بل بالعرض لا اتجاه له لان ذلك لا يوجب عدم ورود الايراد بل
مجرد اخذه كاف في توجه الايراد سواء كان مقصودا بالذات او
بالعرض الا ان يكون كلامه متعلقا بما نقله في بيان الاشرفية وح
لا ايراد عليه هنا او في كلمات هذا الفاضل في تتمة هذه المباحث
تامل ولقد تركنا التعرض لها مخافة زيادة الاطناب واطالة الاسهاب
وقال بعض الفضلاء المعاصرين ان قول طبيعة الوجوب لما كانت زائدة على طبيعة
الوجود عارضة لها فهي متاخرة بالذات عنها كما يظهر من جميع عبارات
الشفاء وغيرها فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات على الموجود
بما هو واجب والواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور
من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف
في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لا ان
اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في
الذهن على ثبوته فيه اذا تمهد ذلك فلا يخفى ان الاستدلال
بالموجود بما هو موجود وان له فردا في الخارج على الواجب بما هو واجب
وان له فردا خارجيا برهان لمي بلا شك وتكلف لان الاول
ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع
على ثبوت الفرد الخارجي للواجب بما هو هو ولا يتوهم انه يلزم
على هذا ان يكون الواجب بما هو واجب معلولا لشيء اذ اللازم
تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب وهو ليس مستلزما لمعلولية ذاته تعالى

من جهة انه مبدأ للآثار فرد للموجود والوجود من جهة انه منشأ
لوثوقه الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول متقدم
بالذات على الاعتبار الثاني كما يقال في تقدم وجوب الوجود
على سائر الصفات وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود متقدم على جميع الاشياء بل على جميع الاعتبارات
بالذات ولهذا جعل موضوعاً للفلسفة الاولى والمراد بما قال
الشيخ وغيره انه لا برهان عليه بل هو برهان على كل شيء انه لا برهان على
ذاته من غيره لا ان ذاته باعتبار ملاحظة ليس برهاناً على نفسه باعتبار
آخر او بعض صفاته ليس برهاناً على بعض آخر بل هو الشهيد عليه كما
على غيره ولهذا بعينه صار هذا المنهج اشرف واخص من غيره الذي
فيه وجود الممكن او الحادث او المتحرك شاهداً عليه تعالى انتهى
وفيه تامل اما اولاً فلانا لا نسلم ان الوجوب نعت للوجود بل هو
كيفية للنسبة على ما هو المشهور وح لا يلزم تأخرها عن الوجود لا يقال
فيكون متأخرة عن النسبة والنسبة متأخرة عن وجود الطرفين
فيكون متأخرة عن الطرفين فثبت تأخره عن الوجود الذي هو
احد الطرفين على آكد وجه اذ الوجوب انما هو صفة لنفس النسبة
والمتأخر عن الطرفين انما هو وجود النسبة لانه الفرع لوجود الطرفين
فلا يلزم تأخر الوجوب عن الوجود فتأمل واما ثانياً فلان بعد
تسليم كونه نعتاً للوجود لا نسلم وجوب تأخره عنه لانه ان
ادعى ان الثبوت الرابطي من الوجوب للوجود متأخر عن
ثبوت الوجود في نفسه فغير مسلم بل ثبوت الشيء للشيء

مستلزم لثبوته في نفسه لا فرع له على ما هو التحقيق وان ادعى
ان الثبوت في نفسه للوجوب انما هو بمعنى ثبوت ما ينتزع منه
اي موصوفه فاذا كان موصوفه الوجود فهو ايضاً بمنزلة كثبوت
الوجوب في نفسه اي ثبوت الذات المنتزع عنه الوجوب في نفسه
فلا يكون متأخراً عن ثبوت الوجود فافهم واما ثالثاً فلان
ما ذكره في بيان معنى ما اشتهر من تقدم الوجوب على الوجود كلام
واه جداً لانه اذا لم يكن له وجوب اصلاً قبل الوجود ولا يمكن ذلك اذ
بناء على انه نعت له فلا يمكن ان يصفه العقل به الا بعد تحقق فلا
ان يتصف به قبله في مرتبة العقل ايضاً وايضاً لا شك ان اتصاف الشيء
بالوجود لا يتوقف اصلاً على ان يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب
ويصفه به بل يتوقف على اتصافه به في نفس الامر فان قلت
كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر لان معنى نفس الامر يرجع
اليه عند التفتيش قلت بعد التنزل عن التكلف في
حمل العبارة وان الايراد الاول صريح اظهر الورود كما
لا يخفى انه على هذا فالاتصاف بالوجوب الذي يدعي انه
متأخر عن الوجود ما هو فعليه البيان اذ نحن لا نعلمه بل نحكم بالبديهة
بان الاتصاف بالوجوب ليس الا في نفس الامر وانه ليس له اتصاف
به قبل الوجود وبعده الا بمعنى واحد ووجه واحد فاذا كان
هو متقدماً على الوجود فاين المتأخر عنه فتدبر واما رابعاً
فلان الكلية لا ل وقع من الموجد المشاهد المعلوم اي بطريق الوجود

[illegible]

باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد وظاهر انه ليس في ذلك علية لثبوت
الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب بل غاية ما يتوهم كونه علة له
هو ثبوت الفرد الواجب للوجود والاستدلال لم يقع منه بل يجري
عين المدعى كما لا يخفى واما خامساً فلانه على ما ذكره لا يمكن جعل
الاستدلال الا على ثبوت الوجود للصانع تعالى لا على ثبوت
الوجوب له وفيه مع كونه تعسفاً جداً ان ثبوت الوجوب له على
زعمه موقوف على ثبوت الوجود له والاستدلال انما وقع
منه فلابد ان يثبتوا اولاً وجوده حتى يتم الاستدلال على وجوبه
وهم قد اشتغلوا بذلك على ان بعد اثبات ذلك يكفيهم
ذلك ولا حاجة الى الاستدلال على ثبوت الوجوب له وفيه
ما فيه واما سادساً فلان قوله والموجود بما هو موجود متقدم الخ
ممنوع وقد ظهر وجهه مما سبق وقوله ولهذا جعل موضوع الفلسفة
الاولى مما وضعه واخترعه نفسه والشيخ في الالهيات الشفا
بعد ما حقق ان موضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث
هو موجود وبين الوجه فيه قال وهو اي العلم الالهي الفلسفة
الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى
واول الامور في العموم هو الوجود والوحدة اراد بالعلة
الاولى التي حكم بانها اول الامور في الوجود هو ذات الواجب تعالى
كما هو الظاهر لا الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تقدمه
على جميع الاشياء في نفسه وقد اراد الشيخ بانه لما ثبت ان علية الله
لا يمكن اقامة الدليل اللمي على وجوده تعالى كما اشرنا اليه

وكانه

وكانه اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي والدليل على غيره
او على الاعم فلا حاجة الى اعتبار تسميته البرهان في كلامه
فتأمل وانما اطنبنا الكلام مع ان المرام ليس مما به زيادة
الاهتمام سالكا لطريقة الاقوام وتبركا في الابتداء
بذكر كلمات هؤلاء الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
واما كون هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخرى فلان
الملحوظ فيه هو مجرد الوجود وهو خير محض لا شر فيه بوجه من
الوجوه على ما هو المشهور فهو منبع كل شرافة وموجب كل اناقة
فالطريق المحاول له اشرف من غيره هذا وقد ظهر من كلام
الشيخ الذي نقلنا سابقاً وجه اخر للاشرفية وتوجيهه انه قد
لوحظ في الطرق الاخرى شيء من مخلوقاته الاجنبية
له بخلاف هذا الوجه اذ قد لوحظ فيه الموجود المطلق وهو ليس
باجنبي له بل انه فرد منه فكانه فيه استشهد به على ذاته و
في الطرق الاخرى استشهد بغيره من مخلوقاته عليه وظ
ان الاول اشرف وبهذا يظهر وجه حكمه بانه طريقة الصديقين
هذا وقال المص ره في شرح الاشارات لما كان طريقه
قوم اصدق الوجهين وسماهم بالصديقين فان
الصديق هو ملازم الصدق انتهى وسيجيء عن قريب
زيادة كلام فيه ان شاء الله تعالى قوله ويمكن تقرير الدليل

قيل هذا صحيح فانه يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد عليه
ما يقال من انه لا وجه لانحصار تقريرات هذا الدليل في
الأربعة انتهى وانت خبير بعدم وقع الايراد على
ان الظاهر انه لا يمكن تقريره بوجه آخر يكون في البين
تغير
فرق معنوي لا يكون بمجرد تفنن الألفاظ والعبارات
كما لا يخفى لكن الصراحة التي ادعاها القائل لم نجد منها
اثرا هذا ثم الاولى ان يقال في الفرق بين هذه الوجوه
ان في الثلثة الاول كلها ادعي بداهة وجود الافراد للموجود
ثم ردد فيها بانه اما ان يوجد فيها واجب وهو المطلوب
اولا والتفاوت فيها انما هو في تالي هذا الشق ففي
الأول جعل التالي في الشق الثاني هو لزوم الانتهاء
الى الواجب فيثبت المط وفي الثاني جعل لزوم الدور
او التسلسل المحالين فيكون الشق الثاني باطلا فيتعين
فيبقى
الأول ويثبت المط وفي الثالث جعل تحقق الواجب
لكن لا يكون المنظور هو ثبوت المط كما في الأول بل لزوم
خلاف الفرض فيكون المنظور فيه اثبات بطلان الشق
الثاني لكن بوجه آخر غير ما ذكر في الاحتمال الثاني واما
تقرير الرابع وهو الذي ذكره الشارح وهو المشهور بين المتكلمين
فيه فقد اخذ فرد من افراد الموجود المعلوم وجوده بالبداهة
وردد فيه بانه اما واجب فيثبت المط اولا فاما

ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب ولما استحال
الأولان فيتعين الثالث وهو المط وحينئذ يكون الفرق
بينها ظاهرا الا يكون بمجرد تفنن الألفاظ والعبارات
تغير
على ما قرر بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن
حمل كلام المص على التقرير الأول ايضا نعم لا يمكن حمله على الثاني
فلا وجه لتخصيص المحشي التقريرين الاخيرين بانهما محتملا
كلام المص بل لا يعقل كلام ما ذكره على ما قرر بعض المحققين
ايضا لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الثاني
ايضا بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى و
بما قررنا ظهر فساد ما قال بعض المحشين من ان في عبارة
المحشي خدشة اذ الكل محتمل لعبارة المص الا ان بعضها
اقرب وبعضها ابعد الا ان يكون مقصوده ان ما
ذكره المص انما هو خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من
تلك الوجوه بتصرفات في العبارة وفيه ان المحشي لم ينكر
ذلك بل غرضه بيان انه على اي وجه يمكن حمل عبارة المص
بحيث يكون خصوصيته مفهوما من الكلام لا يكون
خلاصة وهو ذلك فتدبر قوله فان كان واحد منها
اي من افراد الموجود مطلقا او من افراد ~~الموجود مطلقا~~
او من افراده معلومة بالبداهة وكذا الحال في قوله وان كان

كلها ممكن واما قوله افراد الموجه في التقريرين الاخيرين
فلا بد من حمله على افراده مطلقا كما لا يخفى والفاضل المعاصر
قد حمله على الثاني وانت خبير بان هذا التوجيه وان كانت
العبارة لا تأبى عنه لكنه اعتبار تغيير في التقرير لا طائل
تحته بل الاولى ان يجعل التفاوت بمجرد التغيير في
تالي الشق الثاني كما ذكرنا فالاولى هو التوجيه الاول
فتأمل قوله ويمكن عبارة حمل كلام المحقق على هذا قال الفاضل
المعاصر سلمه الله بان يجعل ضمير استلزامه راجعا الى كون
الموجه واجبا ولام الموجه للجنس والقضية مهملة وعلى الاخر
وهو الاخير الى الواجب وهو للعهد وهي شخصية وعدم
احتمال الحمل على الاولين كعدم احتمال تقرير اخر نظرا
بادي تأمل انتهى وكان عدم احتمال الحمل على التقرير
الاول بناء على توجيهه له وذلك لانه ان كان
اللام للعهد فيكون المعنى الموجه المعهود ان كان وا
وان كان للجنس كان المعنى فردا ما من افراد الموجه
ان كان واجبا وشيء منهما لا يوافق تقرير الاول على
ما ذكره اذ المنظور فيه فرد ما من الافراد المعهودة لا فرد
واحد معهود ولا فردا ما من الافراد مطلقا هذا و
اما على التوجيه الاول الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة المحقق عليه
كما لا يخفى لكن على هذا الا وجه حمل عبارة المحقق على ما
ذكره الا ان يناقش بانه على ما ذكره ايضا يمكن حمل

حمل عبارة المحقق عليه بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد
في الموجود بما علم بديهة اذ امثال هذا في عبارة المتن
الذي قد تجاوز الحد في الاختصار فيه غير عزيز كما ظهر على
متصفحه هذا واما قوله كعدم احتمال تقرير اخر ففيه تأمل
اذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا اولا في توجيه التقرير الاول
من المحشي وهو تقرير جيد غير التقريرات الاربعة بناء على
توجيه هذا الفاضل فتأمل الثالث لا نسلم ان وجود
موجود دائما اعترض عليه بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير
المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا
وانت خبير بان هذا الترديدات مما لا يعد قبيحا حيث
يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية
وعدم التجاوز منها حتى لا يبقى مجال البحث اصلا على ان
من الموجودات التي لا شك في وجودها امكانه نظري
كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل عليه السلام بالافول فلا قبح
في الترديد كما افاده بعض المعاصرين وحينئذ لا حاجة الى تكلف
السيد المحقق الفخري ولا الى ما تمحله بعض المحققين مع ان
فيه ما فيه وفي بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرره
هكذا الموجود الغير المشكوك فيه بعد وامثا

يثبت وجوده بالدليل فالترديد بانه ان كان واجبا او ممكنا
قبيح ولا يخفى سخافته فتامل وارباب اهل البحث واما
اهل الذوق والكشف الذي يلائم خلاف هذا البحث
فهم في مندوحة عن تجشم استعمال البراهين والاشتغال بها
ان كانوا اصحاب يقين والله يعلم لزم الدور بيانه ان
الموجودية من حيث هي اي مع قطع النظر عن خصوص كل فرد
منها موقوف على تقدير انحصار الموجود في الممكنات
على الايجاد فيكون هو علة لجميع افرادها اي ما لم يحصل ايجاد
خارج لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وذلك بناء
على المقدمة البديهية التي ستذكرها من ان جميع الممكنات
في حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم عليها وانه
لا بد لها من علة خارجة والايجاد يتوقف على الموجودية
اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد وليس موجودية غير ما يتوقف على
ذلك الايجاد فيلزم الدور لا يقال العلة لا يكون العلة
الخارجة عن سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات
غير متناهية وح فاذا توقف موجود على ايجاد لا يكون ذلك
الايجاد متوقفا على ذلك الموجود بل على موجود اخر وهكذا
فلا يلزم الدور بل التسلسل لانا نقول على هذا يرجع الامر الى التسلسل

واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة المذكورة انه لا يكفي في تحقق
فرد موجود ممكن بل لا بد من ايجاد خارج وبالجملة بملاحظة المقدمة
المذكورة يظهر ان مجموع الموجودات لا بد له من ايجاد خارج واحد
او متعدد متناه او غير متناه يكون هو علة لجميعها اي ما لم يحصل
ذلك الايجاد الواحد والمتعدد لم يحصل شيء من الموجودات اصلا
وح يلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد يتوقف على موجود
فوجود ذلك الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على ايجاده و
ايجاده موقوف على وجوده وهو دور وعلى هذا فيمكن ان يراد انه [illegible] ٣
يتوقف موجود ما هو يتوقف ذلك الموجود فيكون المراد ان تحقق
واحد من الموجودات يتوقف على هذا التقدير على الايجاد وتحقق ذلك
الايجاد يتوقف على ذلك الموجود لكنه بعيد عن الظاهر ان مراده ما اشرنا
اليه اولا من ان المراد يتوقف موجود ما هو يتوقف طبيعة الموجود من
حيث هو اي لا يتحقق فرد منه اصلا ما لم يتحقق ايجاد ولا يتحقق ايجاد
ما لم يتحقق فرد منه فتدبر فيه وبما قررنا يندفع ما اورده في المحاكمات
من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق وذلك
الايجاد يتوقف على موجود اخر غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم التسلسل لا
الدور ووجه الدفع ظ لا يخفى وبوجه اخر نقول في دفعه على تقدير
انحصار الموجود في الممكنات يلزم اما العلة ودوام التسلسل ولما كان التسلسل
غير معقول بناء على المقدمة الآتية فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة

عليه بعينه هذا وامّا ما افاده استاذ الداماد في رفع هذا الايراد ففيه
ما فيه وما ذكره بعض المحققين في تصحيح ما ستذكره الفضل الايجي بنقل
وكذا ما ذكره بعض المحشين وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى
فهو وان كان اولى ويقرب من الحق الا انه ايضا فيه ما فيه يظهر ذلك
كله بالمراجعة مع ادنى تامل فتامل   ومنها ان ليس للموجود المطلق اه
توضيحه انه ليس للموجود المطلق مبدء يكون مبدا له من حيث هو اي يكون
مبدا لجميع افراده والا لزم تقدم الشئ على نفسه لانه يكون مبدا لنفسه
ايضا لانه من جملة الموجودات لا محالة وبذلك يثبت وجود واجب الوجود
بالذات وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لابد له من مبدا فيكون
مبدأ لجميع افرادها بناء على المقدمة الآتية فعلم وجود فرد للموجود المطلق
غير الممكن وهو الواجب فتامل فيه هذا وما ذكره بعض المحشين في حاشية
حاشية من انه يمكن اتمام البرهان بدون اخذ تلك المقدمة واه
جدا بل لابد من اخذها على ما قررناه فتامل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه
آخر بان يكون مراده بالموجود المطلق هو الوجود الحقيقي الذي يعتقد المحققين
انه معنى واحد وان تحقق جميع الموجودات انما هو باعتباره على ما سيصرح
في مواضع اي عن قريب ويقول انه اظهر من الشمس عندي فتوضيح ان
ذلك الموجود لا مبدأ له اذ لو كان له من مبدء موجود البتة
فيكون اما عين هذا الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه او يكون موجودا
باعتباره فيلزم الدور وبذلك ثبت وجود واجب الوجود

بالذات لان الموجود المطلق الذي لا مبدأ له ان هو الا الواجب
بالذات هذا لكن يرد على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة
الآتية لانه اذا ثبت ان ذلك الوجود لا مبدأ له فيكون واجبا
بالذات كما قلنا ولا دخل لمقدمة اخرى في اثبات المطلوب الا
ان وصفه بانه طريقة الصديقين يلايم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين
يندفع ما اورده بعض المحققين من انا لا نسلم ان الوجود المطلق لا مبدأ له
ولزوم تقدم الشئ على نفسه ممنوع اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام و
تحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا كما لا يخفى وقد
افضل العاصر هذا البرهان مستفادا من كلام الشيخ الرئيس في ثاني الهيات
الالهيات الشفاء وبيانه بالعبارة الاولى ان يقال الموجود بما هو موجود
مع قطع النظر عن خصوصية سوى الوجود لا يحتاج في تحققه في ذاته الى
موجب اوجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه بداهة
فاحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك تقدم الشئ على نفسه فطبيعة الموجود
بما هو موجود واجبة التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلة ولو
لم يكن لها فهو يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا بناء
على المقدمة الآتية فلينعدم الطبيعة بانعدام الكل كما لا يخفى وانت
تعلم ان المراد بالوجود المشتق من الموجود ههنا ليس هو الوجود العام
الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج اصلا بل هو من
المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زايد على جميع الموجودات
معلل بها في الذهن بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الآثار

ومحقق الحقائق وهو الموجود بالحقيقة ومعلوم بوجه ما فليتدبر انتهى وفي
عبارة الشيخ الذي اشار اليه هو هذا ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان
مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه من الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ
مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود انتهى وانت تعلم
انه منطبق صريحا على ما ذكرناه ولا في توجيه البرهان لا على ما ذكره هذا الفاضل
من ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حتى يحتاج الى حمل الموجود على الموجود الحقيقي
لا الاعتباري الانتزاعي ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي امر واحد شخصي
هو عين ذات الواجب تعالى على ما قالوا ليس طبيعة كلية تكون لها افراد
متحققة في الممكنات وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على
الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين في توجيه هذا البرهان
فلا يستحق البناء وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن وهذا تحقيق بان يكون
طريقة الصديقين اه هذا على التوجيه الثاني الذي ذكرنا ظاهر كما اشرنا اليه
واما على التوجيه الاول فيمكن ان يوجه ان كونه طريقة الصديقين باعتبار
ما اشرنا اليه سابقا من انه يستدل فيه بالوجود المطلق والواجب تعالى فرد
منه فكانه فيه استدل به على ذاته وفي الطرق الاخر استدل بالموجودات
الممكنة واحوالها عليه ثم فيها استشهد بغيره عليه تعالى وظاهر ان الاول
انسب بطريقة الصديقين الذين يقصدون نظرهم الى ذات الحق
ويتوجهون بشراشرهم اليه ويعرضون عما عداه طرا ويقرب من
هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال بعد وصف الصديقين فان
قلت فباي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث
انه نظر فيه الى الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود هو الله

جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن
معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه قريب
من ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوهه تعالى والنظر في وجه من وجوهه اولا
الى حقيقته فكانما استشهد بها عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن
انتهى وكان هذا المطلب ليس مما يقتضي زيادة بسط فتفطن
مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات اي مبدأ خارج عنه يكون
مبدأ لجميعها اذ لا خارج عن الموجودات وبضم المقدمة المذكورة من ان
مجموع الممكنات لا يمتنع عدمها بدلا عن وجودها اذ لا شيء يوجب وجودها
وامتناع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الآتية فيثبت وجود
واجب الوجود بالذات بالتقريب الذي ذكرنا ينبغي توجيه هذا
البرهان والاعتراض على ان المحشي بصدد بيان لزوم تقدم الشيء
على نفسه لكن بعبارة اخرى غير ما ذكرنا سابقا ولا اثر للتقرير المذكور
منه على ما في حاشية بعض الافاضل مندفع بمنع كونه بصدد ذلك
اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذه العبارة اخرى لبيان لا يقتضي
ذلك لانه قريب المأخذ منه على ما قررنا فلا بأس بجعلها عبارة
اخرى منه كما لا يخفى وقرر الفاضل المذكور تقرير كلامه على وجه
يطابق ما رامه من لزوم الدور دون التسلسل هو ان مجموع الموجودات
لا يجوز ان يكون معدوما ولا شيئا محضا والا لزم في وجود الاقوى

فى سبب موجود فيلزم خروجه من العدم قبل ان يخرج فهو الدور وجوب
وجود الواجب الممتنع العدم عليه فى الموجودات حتى يمكن وجود غيره
منه انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان جميع الموجودات لا يجوز ان
يكون معدوما مطلقا اى سواء جاز خروجه بعده الى الوجود ام لا فممنوع
والا لزم فى خروجه الى الوجود الدور قلت لعله جاز عدم جميع
الموجودات راسا لكن ح لا يجوز خروجه الى الوجود حتى يلزم الدور
وان اراد انه لا يجوز عدمها راسا مع خروجها بعد الى الوجود فمسلم لكن
نقول ان الممكنات ايضا لعله تكون كذلك اى يمتنع عدمها راسا
مع خروجها الى الوجود والمقدمة الآتية لا تثبت الا جواز عدمها
راسا فى الجملة لا مع خروجها الى الوجود فتامل وقرر الفاضل المعاصر
دام فضله فى تقرير الدليل عدم جميع الموجودات راسا بحيث لا يوجد شىء
منها اصلا ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشىء لم يجب وجوده
فلم يوجد وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا وعدم
جميع الممكنات ليس ممتنعا كذلك كما يجىء فيكون فى الوجود ما يجب وجوده
ويمتنع عدمه بذاته وهو المط وفائدة الحيثية الاخيرة ان الحيثية قد توجد
كاشفة عن حيثية الوجوب لا انه شرط او قيد كما زعمه صاحب الحواشى
الفخرية وسلم المقدمة الا على الاول وقرر جميع الممكنات
بشرط الوجود ايضا كذلك ومنعها على الثانى وقرر انما يصح ذلك
على تقدير وجود الواجب وهو اول المسئلة على ان والذى

طالب شرائه اجاب عنه بانه كل من الشقين اما على الاول
فبان الشرط المذكور فى الممكنات المفروضة بناء على المقدمة الآتية
وان الشىء ما لم يجب لم يوجد لما كان من قبيل العوض المستحيلة اذا
احال بلا وجوب يصير وجودا بالحقيقة فالموصوف به ممكن بالامكان
العام ان يصير لا شيئا محضا واما على الثانى فبان النظر فى مفهوم
الموجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدى الى
ان الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجود
السابق عليه ومنه يثبت وجود الواجب بالذات بناء على ان
ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشىء لم يجب وجوده وبالعلل الممكنة
من حيث هى ممكنة لا يحصل هذا الامتناع انتهى وما ذكره فى توجيه
البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن بعد حذف قوله وليس لهذا
الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا لظهور
استدراكه وكانه وقع سهوا من لزوم تقدم الشىء على نفسه ايضا ٣
واما بعد ما رامه ميرزاجان لا دخل له فى هذا التقرير اصلا هذا
وقد حمل الحيثية على قريب من التعليلية ونحن جعلناها بمعنى
فى حاق الوجه والوجهان متقاربان ثم ان الظاهر ان
مراد المحشى بكون الحيثية قيدا هو ما ذكرنا لا ما هو الظاهر منه
اذ الماهية المقيدة بالوجود كذلك المعنى لا وجه له

وهو لم يتعرض في الاعتراض لهذا الوجه فالحق في جواب الاعتراض
على ما ذكره هو اختيار الشق الثاني وان اراد معناه الظاهر
فالحق هو اختيار شق ثالث كما فعله الفاضل المعاصر وما ذكره
فيما نقله عن والده في دفع الاعتراض تأمل لان ما ذكره على
اختيار الشق الأول مع ما فيه من التعسف يرد عليه انه اذا كان
شرط الوجود في الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن ان
يحكم بان الموصوف به يمكن ان يصير لا شيئا محضا اذ لا يحكم
بشيء على فرض محال اصلا نعم يحتمل ذلك عند العقل بناء على
جواز استلزام المحال للمحال وهو لا يكفي في المرام بل لا بد من بيان
الامكان الواقعي وانى له ذلك فافهم وما ذكره على اختيار
الشق الثاني لا يظهر محصله ظاهرا ولو تكلف في تصحيحه فليس الا
ما ذكره ابنه وبالجملة ملخص الجواب عن الايراد ليس الا وجه
واحد نشترك فيه بما ذكره والده بعد التكلف في تصحيحه
يرجع ملخصه الى ذلك الجواب وليس جوابا آخر ولا يستقيم لعل
الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فتأمل والوجهان
اللذان ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يقضي منه
العجب واي عجب وفي كلمات بعض المحشين ايضا تأمل فتأمل
وهو ان جميع الممكنات الصرفة اه يعني ان العقل يحكم بداهة
بان مجموع الممكنات التي ليس فيها واجب بالذات

ولا ينتهي اليه في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن
وجوده وذلك لانه وان امتنع عدم كل منها بسبب علته
لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته فنسبة الوجود
الى مجموع هذه السلسلة ونسبة العدم سواء واذا جوز عدم الجميع
لانا اذا فرضناه لم يلزم منه محال اصلا لا بالنظر الى ذواتها
لامكانها ولا بالنظر الى عللها لانها ايضا ممكنة معدومة
في هذا الفرض واذا جاز عليها العدم بهذا الوجه فهي ممكنة
لان جواز العدم عليها في الجملة نظرا الى ذواتها كاف في الامكان
ولا يلزم جواز جميع انحاء العدم كما في الوجود لان من الممكنات
ما يمتنع عليه العدم الطاري كالزمان او بعض انحاء الوجود
كالوجود بعد العدم اللاحق للموجود على ما قالوا هذا والانصاف
بعد الرجوع الى بداهة العقل الصريح والوجدان الصحيح التوقف
في تلك المقدمة ولا يحكم بها حكما قطعيا وما اورده
فخر المحققين من انه ان اراد بامكان طريان الانعدام
عليها الامكان الذاتي فمم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون
طريان الانعدام الى مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان
كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان
الوقوعي فمم والسند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي
ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن موجد لا بد ان

موجد وعلى تقدير عدم الوجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات
الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن موجو وبطلان التسلسل غير
ماخوذ في الدليل المشهور انتهى فيندفع بما قررنا ونختار الثاني
ونقول ان الامكان الوقوعي لازم للامكان الذاتي
فيها اذ لا سبب من خارج لامتناع العدم عليها في نفس الامر
وكون كل منها مع العلة الموجدة لا يقتضي ذلك اذ يجوز
عدم علته ايضا وهكذا كما علمت فلا فرق بين المتناهية
وغير المتناهية في ذلك اصلا جدا وقد نبهت على تلك المقدمة
بان الوجوب بالغير في قوة شرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير
وجد ذلك فوجود ذلك بمنزلة وضع المقدم واذا
كان كل واحد من تلك الاحاد موجودا بالغير غير منتهية الى
موجد لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية
الى وضع مقدم فلا يلزم وجود شيء منها فتامل والاعتراض
بان عدم انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على عدم وضع مقدمها
كيف وههنا وضع مقدمات غير متناهية وهي الوجودات
الغير المتناهية على الفرض المذكور مدفوع بان الكلام فيه انه اذا
كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف تحقق ذلك ووجود
السلسلة الى الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل
موجودا فلا يجدي فافهم واذا ثبت ان ذلك المجموع
في حكم ممكن واحد فترجح وجوده على عدمه لابد له من سبب

وعلة خارجة عنه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة
كما اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الى افتقار جميعها اليه فليس الامر
على ما في بعض الحواشي من انه لابد من التكلف فيما تمسك
فيه بالموجد المطلق حتى يظهر مدخلية تلك المقدمة
فيه فتدبر ولا يخفى ان هذه المقدمة على ما قررنا غير ما ذكروا
ان مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلابد له من
علة واردوا ابطالها وبنوا عليها بعض براهين اثبات
الواجب وانه ليس بناء شيء من تلك البراهين المذكورة
على هذه المقدمة وان كان الظاهر حقيتها ايضا فما توهم
ابتناء جميع البراهين الموردة في هذه الطريقة التي تمسك
فيها بابطال التسلسل على هذه المقدمة ظاهر الفساد وكذا
ما ذكره بعض المحققين من ان البراهين المذكورة في هذه
الطريقة ليس جميعها مبتنيا على كلتا المقدمتين بل بعضها
على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي وسيتضح هذا
ان شاء الله والحكم انه على ما حملنا في لفظ الطريق في عبارة
المحشي مسامحة والامر فيه سهل كما لا يخفى وبعض المحشين
حافظ على ظاهره فحمله على العدم بعد الوجود ولم يدر ان
هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات على ما قالوا ولو سلم
فليست المقدمة ح بديهية كما لا يخفى وليس التسلسل

وخيلا في تتميم التمجيج كما افاده الفاضل المعاصر دام فضله وقد اورد
على هذا المحشي كلاما غايته بهذه العبارة فان قيل بعض الموجودات
الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم ممتنع
على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا
بالذات لان احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات
يكون الطرف الآخر واجبا بالذات ~~لان احد الطرفين~~
اذا كان على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة
المبقية ولا يجوز عليه العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على
الزمان انما هو العدم الطاري الزماني لا العدم الطاري
الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري
على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان ما ثبت
في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون
النقيض الآخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان
نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود
البقائي اعم من عدم الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم
من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي
متصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار
تحققه في ضمن عدم تحقق الزمان بدوا او انتهاء وانت
خبير بان هذا الايراد على ما قررته لا دخل له بهذا المقام

متصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرتفع الوجود البقائي
صح صح صح

نعم يرد ههنا ايراد اخر وهو ما اشرنا اليه بقولنا ان هذا المعنى
لا يشمل جميع الموجودات ولو اسقط قوله فاذا امتنع عليه العدم الى آخره
السؤال لا ينطبق على ما ذكرنا كما لا يخفى ويمكن ان يكون نظره
في السؤال الى كلا الاشكالين لكن ما ذكره في الجواب ثانيا لا تعلق
بما هو المتعلق بالمقام بل هو بعيد عن المرام بل لا تعلق بما هو المتعلق
بالمقام بل هو بعيد عن المرام بل كما لا يخفى ثم ما ذكره في الجواب
اولا من الخيالات التي لا اجد لها وجه معقولية وانما اخترعه اتباع
المحقق الداماد ومن تبعه ومن اقتدى به من تلامذته وتفصيل هذا المبحث و
سنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى وما ذكره ثانيا لا يدفع الايراد
على ما قرره ايضا لان اثبات حاصل المحذور وهو عدم احتياج الزمان
الى العلة المبقية لكونه واجبا بالذات وكذا انه لا يندفع بما ذكره
لان جواز العدم عليه ابتداء لا يجدي نفعا لان الكلام في انه اذا
وجد فيمتنع عليه العدم لذاته فما الحاجة له الى العلة المبقية وجواز
رفع الوجود البقائي في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا يفيد ذلك
اصلا كما لا يخفى والحق في دفعه ان يمنع كون امتناع العدم الطاري
على الزمان لذاته بل لعلة يكون عين العلة وما ذكروا في بيانه
على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته بل على مجرد الامتناع فتامل
فان قلت مجرد الاحتمال يكفي في ايراد الاشكال قلت
ما ذكروا في بيان كون الباقي محتاجا في البقاء الى المؤثر
يدل على احتياجه الى ذلك المؤثر الذي اوجده على ما قالوا
ومع لا مجال لهذا الاحتمال فتامل من ان موجب جميع الممكنات

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تقرير

بعد ما حصلت خبرا بما سبق لا اخفاء عليك في ان هذا الدليل بحيث
يبتنى على المقدمة المذكورة ويتم بها وفيما ذكره بعض المحققين
من ان المراد جميع الممكنات من حيث هو مجموع فهذا الدليل يثبت
كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع
موجودا واحدا على حدة ليحتاج الى علة انتهى فتامل جزء الممكنات
الصرفة اه تقريره انه اذا فرض سلسلة الممكنات متسلسلة الى
غير النهاية يحكم كل عاقل بملاحظة المقدمة المذكورة بانه لا بد لها
من علة بالذات اي علة تكون جميع اجزائها متاخرة عنها
محتاجة اليها وظ انه اذا كان جزء من اجزاء الممكنات علة لها
بهذا المعنى يلزم تقدمه على نفسه وعلى علله ولا يخفى انه لا يحتاج
هذا التقرير الى بنائه على المقدمة الاخرى التي نقلت سابقا
لكن يمكن بنائه عليها لكن لا يتم بها بل يثبت انه لا بد للمجموع
من علة سواء كان جزئه او خارجا عنه ويثبت بالمقدمة التي
ذكرها المحشي انه لا بد ان يكون علة علة له على الاطلاق اي
يكون متقدما على جميع اجزائه وح يثبت المط فظهر فساد ما زعمه
بعض المحققين من ابتناء ذلك الدليل على تلك المقدمة
فقط وان كلام المحشي يشعر بالخلط بين المقدمتين هذا على ان
البرهان على ما فهمه كانه ليس بتام لانه ما زاد في توجيهه على
ان قال المراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة
التامة وظ ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة

تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها
والا لم تكن تامة انتهى وح يرد عليه شبهة ما قبل المعلول الاخير لانه
يصدق عليه انه لا يحتاج شيء من اجزاء المعلول الى امر خارج عنه
ولا يعتبر في العلة التامة ازيد من هذا فتامل وقد قال الفاضل المعاصر منه
كل العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل القابل ما به يمكن وجود
الشيء والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق
ما بسببه يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلا قريبا
او بعيدا يستند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات كما يشير اليه البقا
فلو فرض ان يكون جزء الممكنات الصرفة التي ليس فيها ما يجب
وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلا لها لكن سواء كان واحدا
او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو سببا لامتناع
عدم نفسه وعلله بديهة وايضا كل جزء فرض ان يكون علة لك
كانت علته اولى بذلك منه كما قال الشيخ في الاشارات
انتهى ولا يخفى ان التحقيق كون العلل باقسامها يرجع الى الفاعل
والقابل لا دخل له في ما نحن فيه اصلا ثم انه يرد على ظاهره بعض
المنافات لكن كما انه يمكن حمله على ما ذكرنا في تقرير الدليل
فيحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فهو وارد
جدا لانا لا نسلم ان الواحد وما فوق المعلول الاخير اولى بعدم
احتياج المعلول الى شيء خارج عنه بخلاف علته كيف ولو كان بل ح
كذلك لزم ان يكون كل علة بعيدة اولى بمعلول معلولها من علته

ولا يقوله احد فتامل ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن اه كما لا يخفى
بعد الاطلاع على ما سبق في تقرير البراهين لا لاحتياج الى توضيح هذا البرهان
لا في الوجوه وهو ظ ولا في الاستحالة اذ المستقل في استحالة شيء هو
ما يمتنع بسببه جميع انحاء عدم ذلك الشيء ولا شيء من الممكنات
كذلك على ما عرفت من المقدمة فتذكر وتامل واعلم ان شيئاً
من البراهين المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض بجملة
ما فوق المعلول الاخير على ما هو المشهور اذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة
عدم صلاحيته للعلية اذ لا يمتنع بسببها جميع انحاء عدم المعلول
بل يجوز ارتفاع العلة والمعلول معاً فلا بد من علة خارجة على ما عرفت
فتدبر واحفظ واعلم ايضاً ان جميع تلك البراهين مبنية
على نفي الاولوية الذاتية والايجاز وجه الممكن بسبب الاولوية الناشئة
لذاته من دون احتياج الى علة اصلاً فما ذكره بعض المحققين
في تقرير الدليل الذي ياتي الاخر من ان هذا الدليل مبني على مقدمة
اخرى غير تلك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد
وتصدى لنفي الاولوية اراد بنائه على نفي الاولوية الخارجية
هذا وانت خبير بانه على ما قررنا بناء بعض الادلة الاخرى
ايضاً على نفي الاولوية الخارجية ايضاً على الظ لكن التحقيق انه
لا يبتني شيء منها عليه اذ كل ما ياتي في الوجوب يجري في الاولوية
ايضاً في تقرير الدليل الذي ذكره فنقول لا يمكن ان يكون ممكن
من الممكنات منشأ للراجحية وجود الممكنات ولا المرجوحية شلا

جميع انحاء العدم عليها اذ يجوز عدم المرجح ايضاً والحاصل
انه لا مرجح لوجود السلسلة على عدمها بالكلية ونظر انه لو جاز الوجود
بالاولوية فلا بد من اولوية الوجود على جميع انحاء العدم وعلى
هذا فنفس في غيره فليس بناء شيء منها على نفي الاولوية الذاتية
فقط كما قلنا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المعاصر من
ان جميع تلك البراهين موقوفة على اصل ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد لا يستقيم بظاهره اللهم الا ان يدعى ان الاولوية لا يجب
لها العلة الموجودة بل يكفي الامر العدمي وح لا بد في جميع البراهين
من نفيها حتى تتمت الظ لكن الحق ان العقل انما يحكم بان مفيض الوجود
لا بد ان يكون موجوداً سواء افاضه على جهة الاولوية اي جعله
اولاً او على سبيل الوجوب فمناط الحكم انما هو افاضة اصل الوجود
لا افاضة وجوب الوجود كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التامل
الصادق فتامل وتحقيق نفي الاولوية بقسميها على وجه لا يرد
عليه ولا يحيد عنه مذكور في تعليقات والدي دام ظله العالي على
حواشي التجريد فلا علينا ان لا نتعرض له فان عليك الرجوع
اليها والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من
الموجودات واجباً لذاته لكن يكون احدهما واجباً لذاته فلا
ينهض شيء من البراهين المذكورة على ابطاله كما يظهر بالتامل
ولا بعد في كون كل من شيئين او اشياء ممكناً بخصوصه ويكون
احدهما او احدها واجباً لذاته الا ترى ان ارتفاع النقيضين

محال لذاته فيجب ان يكون نقيضه واجبا لذاته فيكون وجود احدهما
واجبا لذاته مع ان كلا منهما ممكن بذاته وانقلابه لا يندفع ذلك
الا بان يقال ان المطلوب في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته
سواء كان امرا معينا او مبهما وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا اذ
قد اثبتنا وجود الواجب لكن جوزتم كونه امرا مبهما ولا كلام لنا
في هذا المقام بل انما يظهر بطلان ذلك فيما بعد حيث
تبطل كون وجوب الوجود امرا كليا ونثبت انه ذات معين
لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فتامل او بان يدعى البداهة في انه اذا
لم يكن خصوص شيء من الموجودات واجبا لذاته لا يكون احدهما ايضا
كذلك والحق ان ما ذكر لا شبهة في انه في التنوير مغلطة
قطعا كيف ولو كان احدهما امرا اعتباريا انما ينتزع من طرفيه
فلا يعقل كونه واجبا لذاته سيما اذا لم يكن شيء منهما واجبا
بل محتاجا الى العلة والحق في دفعها منع كون ارتفاع النقيضين
ممتنعا لذاته بل لعل امتناعه نشأ من العلة حيث يوجد الشيء اما علة
الوجود فيجب الوجود او علة العدم فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما
هذا وفي النفس بعد شيء والله يعلم دقائق الامور دعوى
مجرد الامكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو كون الشيء
بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا يخفى ان البراهين المذكورة
كلها كان بناؤها على وجه موجود والغرض ههنا انه بدون ذلك
بل بمجرد دعوى الامكان الوقوعي للممكن نجري البراهين
اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن امكانا وقوعيا

ولولا وجب الوجود لم يمكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم الدور
او تحقق موجود دائما على هذا التقدير يتوقف على الجميع ما دام او التسلسل
فنقول ليس للوجود المطلق مبدأ والممكن لو وقع لابد له من مبدأ فيلزم
وجود الواجب وقس عليه سائر البراهين ولا يذهب عليك حسنى هذا
المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي للممكن الا من جهة
العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فيحتمل عند العقل ان يكون
وقوعه مستلزما للمحال كما سيأتي ما يرى من لزوم الدور وغيره من
المفاسد واذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده فالتمسك
به لا بالوجود وقيل ما اشتهر في الظرائف ان رجلا من مستظرفين
هيئا مجمعا من الرجال وقال اني اعددت لكم دواء نافعا جدا
لاجل البراغيث انعم عليكم بيعه منكم فبعد ما اشتروه منه باثمان
وجمع سألوه عن كيفية حالة وطريق استعماله فقال طريقه ان توقد
البرغوث وتذر هذا في عينيه حتى يصل الى مخه فقالوا اذا اخذنا
البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة فاي حاجة الى
يكون فتفطن واعجب من المحشين انه لم يتفطن احد منهم الى ذلك
الاطلاع على البراهين المتعددة وقد ذكروا الاثبات الواجب
بعد برهانه براهين كثيرة جدا ولقد رأينا الاولى عدم التعرض
لذكرها اذ فيما ذكرنا يغني اللبيب على ان الظاهر ان اصل معرفة
وجود الصانع فطرية لكل احد بلا احتياج الى البرهان
ولا منكر له بالقلب والجنان بل لو كان فجحد اللسان كما يظهر
من حكاية الزنديق وما جرى بينه وبين الامام جعفر الصادق

عليهما السلم وغيرهما فيما نقل عنه في هذا الباب ثم بعد ذلك نقل شهادة
الذوق والوجدان بوجب كونه وجاء وهنا الفاً بالذات
لما نزمن الممكنات يغني عن اقامة الدليل والبرهان
والله الموفق وهو المستعان طاب ثراه وجود العالم بعد
عدمه اه قال الفاضل العلامة سلمه الله في الحواشي الفخرية يعني
البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم العدم على الوجود
ليس ذاتياً ولا طبيعياً وظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم
ههنا سوى الزماني وفيه ما افاده والدي العلامة طاب ثراه
من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان زمانياً لزم ان يكون
قبل كل زمان زمان الى لا نهاية ويلزم القدم والزمان الموهوم
الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين
ومنهم المص كما يظهر من تصفح كلامهم وايضاً ما ذكره من ان
تقدم العدم على الوجود ليس ذاتياً ولا طبيعياً تم عند الحكماء
كما صرحوا به في اثبات الحدوث الذاتي انتهى وكما يستفاد الظاهر
من كلام الشم في مبحث الامور العامة ان مراد المص
من البعدية ههنا هو البعدية بالذات التي اثبتها المتكلمون
وجعلوها قسماً سادساً وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه لا محصل له
اذ لا نجد له معنى معقولاً سوى الحركة من الظاهر انه تقدم بالزمان
فانه في ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان كان اولم

زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج
الى زمان مغاير لها وان عرض للزمان وغيره لابد ان يكون الى اي العلم
الغير زمان واما الزمان فلا يحتاج الى زمان آخر وح فعدم الزمان
يجب ان يكون في زمان لكن يكفي فيه الزمان الموهوم وح
فلا بد من القول بالزمان الموهوم وتحقيق القول فيه عن غير شبهة الاولى
واما ما ذكره في ذيل اه فيرد عليه ان مراده انه ظاهر انه ليس تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدماً ذاتياً لانه لا يمكن تقدم
العدم على الوجود تقدماً ذاتياً اصلاً فاندفع المنع الذي ذكره
على ان فيما ذكره الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي من
تقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً ذاتياً البتة تأمل اليس ههنا
الا شبهة لو موضع تحقيقه فافهم ثم قال سلمه الله ثم اقول لا يشتبه ان لو
اذا كان زمان وجود العالم متناهياً في جانب البداية
كما هو مذهب المتكلمين كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم
الذاتي الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده
المعتبر بالحدوث الذاتي شبيه بالتقدم الزماني الذي للحوادث
الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع
السابق مع المسبوق والفرق ان التقدم الزمانيات ملاحظ
في بعض متجدداً منصرماً مستمراً يعرض لاجزاء ما يحصل من تجددها
وتصرمها واستمرارها في الخارج فذلك التقدم اولاً وبالذات
ثم بتوسطها يعرض للحوادث ولهذا يعرض له خواص التقدم

والتكلم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم على مذهب المليين
فانه ليس له مثل ذلك الملاك ولا يمكن تقديره وتعيينه و
لا يكون فيه قرب وبعد وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظير
ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء
مع ان الفوقية متحددة به فكما ان العقل هناك يعلم من تناهي البعد
المكاني ان وراءه عدم صرف ونفي محض وينتزع من ذلك
ويحكم بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان
والمكانيات كفوقية بعض اجزاء الزمان على بعض مع انه المكان م
لا مكان هناك كذلك ههنا يعلم من تناهي الزمان والزمانيات
في جانب البداية ان ورائها عدم صرف ونفي محض ويحكم
بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود العالم والزمان
شبيهة بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا هو المراد
من قول المص وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو الحدوث
الزماني المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم
من ذلك وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان
الموهوم مع ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل
هذه القبلية وليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس
ذلك اثبات المكان الموهوم فتدبر انتهى وانت
خبير بان سبق العدم على الزمان على ما افاده لا يرجع الا

كون الزمان متناهيا من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل
بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالقدم بالحقيقة لانه اذا
لم يمكن انفصال بين ذات الواجب تعالى وبين العالم ولا يمكن
ان يقال اصلا انه كان الواجب ولم يكن العالم فيكون العالم
قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا يكون الا بمجرد
الاصطلاح على اطلاق القديم والحادث على ما كان زمانه
متناهيا وغير متناه وهو لا يفيد وبالجملة انه لا بد على طريقة
المتكلم من القول بوجود الله تعالى بدون العالم بان يكون
بينهما انفصال وعلى ما ذكره هذا الفاضل لا يكون كذلك
بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا
انفصال بينهما ولو جوز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناه ايضا
اذ لا يلزم فيه الا عدم الانفصال وهو قد لزم في صورة
التناهي ايضا لا يقال انه ليس وجود الواجب تعالى زمانيا
فلا معنى لاتصال العالم بالواجب وانفكاكه عنه
لانا نقول فعلى هذا اذا كان الزمان غير متناه ايضا
لا اتصال للعالم به تعالى فلم لم يجوزه والحل انا لا نقول انه
يجب ان يكون زمان يصح ان يقال كان الواجب

فيه ولم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض انه يجب ان
يتحقق الفصل بين الواجب والعالم بحيث يصح فيه قولنا
كان الواجب على الوجه الذي يصح الآن ولا يكون العالم
فيه ولم يتحقق ذلك على افادة هذا الفاضل هذا على ان
الظاهر انه كما يتحقق في الاجسام انه زماني بمعنى ان وجوده
مقارن لوجود الزمان يصح ذلك في الواجب تعالى
ايضا اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان
نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى ان وجوده منطبق
على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا وعلى هذا
فلا اشكال اصلا هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاجمال
فان كان من الحق فهو الحق وان كان من الوسواس
الشيطاني فنعوذ بالله منه والله يعلم حقيقة الحال
واما النظير الذي ذكره من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق
المحدد فهو قول على سبيل التوسع والمقصود انه ليس
وراءه بعد موهوم فوقية اصلا فلا يصح التنظير
على انه على تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بينا انه لا يجوز
ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله
الموفق واذ قد بلغ الكلام هذا المقام فلا بأس
ان نذكر طريقة الاستاد المحقق الداماد قدس سره

في حدوث العالم فان ما ذكره هذا الفاضل انما يتجه ممن
يقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو
الحدوث الدهري لا الذاتي ولا الزماني وحاصل
ما قاله في تحقيقه انه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض
لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية انفكاكية
غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة والفرق
بينه وبين الحدوث الزماني ان الحدوث الزماني
هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال الواقع في الزمان
القبل قبلية زمانية متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم
متقدرا متكمما اصلا بل ان هو الا محض مسبوقية
الوجود بالعدم المحض والليس الساذج ولما كان وعاء
الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق
التقدر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان لانه
وعاء الامور المتغيرة المتقدرة السيالة ولا السرمد
لانه وعاء بحت الوجود الثابت الحق المتقدس
عن عروض التغير مطلقا والمتعالي عن سبق العدم
على الاطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم
الصريح احق الاسماء فاجدر ما به الحدوث الدهري
سماه دهر

ونحن نقول انه اذا اتصف العدم في نفس الأمر بانه
سابق على الوجود سبقا غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته فيكون
البتة محتاجا الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف
هو لا محالة بالقدر والتكلم وغيره وكونه سابقا عليه بدون
ذلك مما لا نقدر على تعقله ولعله يحتاج الى لطف قريحة
لم يكن لنا وان لم نقل بقبليته كما يشير اليه الان بعض
كلماته حيث ذكر ان في السبق الذاتي والزماني
ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ يطلب الوجود في
مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود اي حصول
في حاق الواقع من تلقاء العلة الى علته بل يجامعه و
كذا العدم السابق على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل
ذلك الوجود لاختلاف الزمان بل مقابله العدم
في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود بخلاف الحدوث
الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام
اصلا فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر
متمايزا في التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد بل
انه يبطل عند السلف الدهري ويضع في حيزه عقد الايجاب
الثابت الدهري فلا نفهم ح معنى للحدوث والمسبوقية

بحسب حقيقته

بالعدم اصلا بل ليس القدم الا هذا وبالجملة ما افهم
مما لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي ولكن قد نقلناه لعله
يهتدي به احد من المحصلين والله الموفق والمعين و قال
بعض المحشين من تلامذة هذا السيد التابعين له ان
تقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات
بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات فالعدم
يكون ما مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه
المتقدم وفيه ان كون العدم مع المتقدم بالذات مما
لا يتصور الا اذا كان ذا وعاء فلا بد من القول بالزمان
الموهوم وهو يفر منه وايضا فذلك العدم اما ان يكون
مع العالم ايضا او قبله لا مجال للاول فيكون قبله فلا
ينفع الفرار منه والقول بان اطلاق المتقدم عليه على سبيل
المجاز فافهم ثم ذكر السيد ان القول بالزمان الموهوم
على ما ذكره المتكلمون من اكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيبه
والتصاوير القريحة السوداوية وتخاييلها الفاسدة ولا
فلما عرفت انه لا يتوهم في الدهر حد وتصرم وتجدد

وذات ولحوق وامتداد وانقضاء وتمادي وسيلان
اذ ذلك من لوازم وجود الحركة واتصال التغير وتدريج
الحصول شيئاً فشيئاً واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم
الصريح الساذج والليس الصرف البات تمايز حدود و
تلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات
حتى يتوهم التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى
وفيه انا لا نسلم ان اتصافه بالامتداد والانقضاء
وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار
وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي الا
انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون
ان الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسطية والزمان
ينتزع من الآن السيال فكما جاز هناك انتزاع الممتد المتجدد المتقضي
من الامر المستمر الذي لا امتداد فيه ولا انقسام
ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز هاهنا ايضاً بلا تفرقة
اصلا هذا ومن هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحققين في
ابطاله من انه اذا كان امراً موهوماً منشأ انتزاع
فننقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز
ان يكون واجباً الوجوب فيكون ممكن الوجود

فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لانا نختار انه ينتزع من الواجب
تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر فانه
واما ثانياً فلانه لو تصحح في العدم ما توهموه لكان هو الزمان
بعينه او الحركة بعينها اذ كان متكمماً بالكمية اريد
لا في له من بعضه وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة فاما انه بالذات
على ذلك اذ كله فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون
هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة اسم العدم
فليت شعري باي ذنب استحق الزمان او الحركة تلك الاسم
والالحاق بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم
بالمقدار والتمادي وغيره الا بالعرض باعتبار اتصاف وعائه
به ولا يلزم منه كونه زماناً او حركة والحاصل انا نقول ان عدم
العالم لما كان في وعاء ممتد يتجدد ويتقضى كوجود زيد في الزمان
وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زماناً او حركة كذلك لا يلزم
هناك ايضاً كون العدم زماناً او حركة بل ليس الا كعدم زيد
في زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت الا بان
هذا الزمان ينقضي بالليل والنهار ويتصف بما يتصف به
ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان
فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به

المراد بها الوجود انتزاعي وجود
الاعتباريات فافهم منه

يلزم منه لا كون العدم هو الحركة او الزمان فتأمل
فيه واما ثالثاً فلانه يكون البارئ الحق سبحانه
واقعاً في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمي ثم على ذلك
والعالم في حد آخر بخصوصه حتى يتضح تخلل ذلك الامتداد
الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويصح تأخر العالم وتخلفه
عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك منها او الحدود
غير متناهية التمادي كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين
اعلاه شيئاه وطرفاه انتهى وفيه ان مرادهم بقولهم
بين البارئ الحق واول العالم زمان موهوم ازلي
انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه
ولكان يتحقق فيه بالمعنى الذي يقال الآن انه تعالى موجود
لا ان الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث
يكون هو تعالى في احد الحدين والعالم في حد آخر حتى
يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهذا ظاهر
جداً فتأمل واما رابعاً فلان حدود ذلك الامتداد
لو تساوت نسبته اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص
من استعداد او حركة او غير ذلك فلم اختص
بهذا الحد ولم يكن حدوثه في حد آخر قبله انتهى

وفي

وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله كان احد الحدود مخصوصاً في
اجزائه لانه ليس عدماً محضاً لا يجري ذلك فيه بل امر منتزع او وهمي
وقع العدم فيه فتأمل فيه واما خامساً فلان المتقدس
عن العوارض والعلائق يكون مع اي امتداد فرض ومع كل
جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معية غير متقدرة على سبيل
واحد ومحيط بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة
موجود اذا كان في ذلك الامتداد او موهوما على ما تلي
عليك غير مرة فاذن اختصاص العالم بحد من حدود
ذلك الامتداد الموهوم لا يتميز تأخره وتخلفه
عن البارئ الحق جل سلطانه اصلاً فانه اذا كان امتداد
الزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه اجدر بذلك
انتهى وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا
لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود وقد صح ذلك ومرادهم
من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك
لا انه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه
حتى يقال ان للواجب برئ من الكون

الموجود بالقياس اليه سبحانه
[illegible] هذا السبيل [illegible]

في الوقت فلم يصح ذلك على انك قد عرفت
انه يمكن القول بمقارنة وجوده للوقت فح يصح التخلف
بهذا المعنى ايضا فتذكر وتثبت واما ما ذكره فلان الزمان
والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان في الاحكام
من لبن واحد ومن ثدي واحد فكما وراء الامتداد
المكاني اعني فوق الفلك الاقصى المحدد للجهات
العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا
لا امتداد ولا نهاية ولا لا نهاية واذا بلغ السطح المحدب
منه ان بلغ لم يمكنه ان يمد يده وبسطها لا لمصادم
ومانع مقداري بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء
المكان والجهة فكذلك وراء الامتداد الزماني
عدم صريح لا تمادي ولا لا تمادي ولا استمرار ولا لا استمرار
ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان فاستمع
القول واتبع الحق ولا تكون من الجهال الذين اشتهر كلامه
رفع مقامه وضعفه ظ لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات
الحكمية فتدبر وقد ذكر ايضا في تضاعيف كلامه انه لا يجوز
ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي
لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى ولا الحدوث الزماني

لان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله
وحامل محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الزمان والاماكن
يات فكيف يظن بافلاطون وسقراط ومن في مرتبتهما
من اعاظم الفلاسفة وائمتهم انهم يثبتون الحدوث الزماني
للعالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان ومحله وحامل محله
والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان وحاصله الذات
في الزمان وليس يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء
والمحصلين ونحن نقول اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم
في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم تم وكان
نسبته بخلاف الى ارسطاطاليس وامثاله من غلط الناظرين
في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابي
في الجمع بين الرأيين بل الحق كما يشهد به الفحص انه كان
التكلم في الحدوث الذاتي والمناظرة فيه بينهم
فلعله ذهب بعضهم الى القدم بذلك المعنى ايضا وان
لم يظن ذلك في شأن ارسطاطاليس وامثاله
اما المتكلمون فلان غرضهم اثبات الحدوث الزماني
ايضا ولا استبعاد فيه اذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك متحقق او الموهوم

ح ل
تم وان كان نسبته

فان المراد به ما سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد المذكور
لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان واما على راى الحركة
وحامل محلها اعنى الافلاك فلا محذور فى القول بحدوثهما
زمانا على رايهم فانهم لا يقولون بالحالية والمحلية المذكورة
بل انما هو راى الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به
المتكلمون والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن ان يطلق
عليها الحدوث الزمانى بهذا الاعتبار رعاك الله قد ظهر
لك بما سبق انفا انه يمكن ان يقال ان كونها حادثة بمعنى انه
كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها موجودة على وجه يصح الان
ذلك بل ظهر انه يمكن القول بكونها زمانية اى مقارنة للزمان
مع لا اشكال اصلا وهذان الوجهان يجريان فى العقل ايضا
على القول بوجوده كما لا يخفى هذا فقد ظهر بما قررنا ان القول
بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله على هذه الوجوه وان معنى
حدوث العالم لا يتصحح بحسب نظر ما وصلنا اليه الا بالتمسك به
بل يتراءى ان ربط الحادث بالقديم ايضا لا يتصحح الا
بالتشبث بذلك فح ينبغى ان ينظر فيه هل هو مما يخالف
الشرع ام لا فان لم يكن مخالفا له فبها ونعمت وان كان
مخالفا له على ما يشعر به ظاهر بعض الاثار فيجب ترك الاقتحام فيه

والوقوف عند الشبهة على الله ان ياتى بالفتح او امر من عنده
انه ولى التوفيق اقول اى بمعنى ان الكبرى اه اعلم ان القدرة
فى المشهور تفسر بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل اى يكون صدوره منه بالمشية والارادة
والايجاب المقابل له بهذا المعنى هو ان يكون اصل الذات
منشأ وسببا له بلا ارادة كافعال الطبايع وهذا
قد يكون اصل الذات كافيا فى صدور الفعل كالضوء للشمس
مثلا وقد يتوقف على بعض الشرايط كالاحراق للنار
مثلا ولا خلاف بين المليين والفلاسفة فى قدرته
تعالى بهذا المعنى والشارح لما جعل النزاع بين الفلاسفة
والمليين فى ان القدرة بصحة الفعل والترك فلا
يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع الى المعنى
المذكور وقد عرفت انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسره
المحشى بان المراد ان لا يكون شىء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه سواء كان امتناع الانفكاك من
اصل الذات او من الارادة او غيرها والفلاسفة يقولون
بالايجاب المقابل لهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم او لا يرجح

ذالك المعنى الا اليه ولا ينافى الايجاب بهذا المعنى قدرته
بالمعنى الاول كما لا يخفى فالمحشى بعد ما فسر الكلام بما هو الصحيح
على زعمه اشار الى ان الغرض انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو
ظاهرها اى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل فانه لا نزاع
للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا فى قدم
العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور
بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم الذى هو المقابل
للقدرة بالمعنى الذى ذكرناه ثم اشار الى الشرح اى اذا كان
الايجاب بذالك المعنى الذى ذكرناه يرد على الشرح انه
لا حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب بذالك
المعنى للقدم ضرورى لا يحتاج الى بيان نعم ابطال الايجاب
بالمعنى المشهور يحتاج الى ذالك البيان اذ قد عرفت ان
الموجب بذالك المعنى قد يكون اصل الذات منه
للفعل وقد يتوقف على بعض الشرائط وظاهر ان ابطال
الشق الثانى يتوقف على البيان المذكور هذا محصل تحرير
كلام المحشى فى هذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض
ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان الخ بدون كلمة الا
كما وقع فى النسخ التى رايناها بل فى جميع النسخ

صحيح موجه ولا يحتاج الى زيادة كلمة الا كما افاده بعض المحشين
بل مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام الا ان يتكلف و
يق ان المراد ان الغرض والباعث على التفسير والتاويل
المذكور ان معنى الصحة المشهورة ههنا اى فى هذا المقام
ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم
ههنا اذ لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بين الفلاسفة
والمعتزلة ليس الا فى قدم العالم وحدوثه فالمناسب
ان يفسر الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ذاته عن ايجاد
العالم والقدرة المقابلة له هى الصحة بالمعنى الذى
ذكرناه لا بالمعنى المشهور هذا ولا يخفى بعده فتامل
لا يذهب عليك بعد هذا التوجيه الذى ذكره المحشى وعلى
وقع كما اشار اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان اطلاق
الايجاب على هذا المعنى غير متعارف واما ثانيا
فلان هذا ارجع الى قدم العالم وحدوثه وقد بينه
فيما سبق فلا يحتاج الان الى البيان والقول بان لزوم
الفعل للفاعل معنى واحد اذا نسب الى الفاعل بان
الفاعل منشئ له كان ايجابا بالمعنى المذكور واذا نسب

الى الفعل كان قديما للفعل ان كان فاعلا قديما فقدم
العالم لازم بمعنى الايجاب الواجب لا بمعنى على ما افاده
الفاضل المعاصر مما لا يجدي كثيرا اذ سلمنا المعنى
ولكن لا شك ان بعد تحقيق القدم والحدوث
لا حاجة الى تحقيق هذه المسئلة في مثل هذا الكتاب
المراعى فيه غاية الايجاز وهذا الخلاف في الاختيار بالمعنى المشهور
فان لزومه للحدوث ليس ظاهرا لا يحتاج الى البيان
ولا يستغنى عن الذكر واما ثالثا فلان اثبات الاختيار
بالمعنى المشهور امر ضروري يبتنى عليه كثير من اصول
الدين ولم يذكره المص في غير هذا الموضع فلو لم
يحمل هذا الكلام منه عليه لزم اهماله وكونه مجمعا
عليه لا يغني عن الاثبات سيما بعد قيام الشبهة من الطرف
المخالف كما لا يخفى واما الاختيار بالمعنى الذي ذكره
فلا فائدة مهمة فيه يوجب بيانه ومنع ذلك على
ما في بعض الحواشي مكابرة محضة واما رابعا
فلان ما سيذكره المص من ادلة المخالف انما
هو على نفي الاختيار بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذي

ذكره المحشي كما سيعلمه فلا بد من حمل كلامه هنا على اثبات
الاختيار بذلك المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما لا يخفى فالمناسب
اذن ان يحمل الايجاب في كلام المص على معناه
المشهور وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف
الظاهر من عادة المص في هذا الكتاب فانه يتعرض في اكثر
المواضع الى رد قول المخالف وعلى تقدير الاتفاق
في المعنى المذكور لا يكون كذلك مما لا وقع له سيما بعد
قيام الشبهة من الطرف المخالف وهو ظاهر ويتعلق
عليه الدليل على ما قرره الشارح الا انه انما يتم من جانب
المص ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم اثبات
الاختيار بهذا الوجه لانهم لا يقولون بالحدوث
الزماني على ما هو المشهور وايضا انهم يجوزون
التسلسل على سبيل التعاقب فهم موافقون مع المص
في الدعوى دون الدليل هذا وانت قد اصاب
شا هذا في تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور
لكنه اخطأ في نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لها

الى الفلاسفة اللهم الا ان يطلع على قول بعض منهم
بالايجاب بذلك المعنى كما ادعاه بعض الاعلام
على ما نقل في بعض الحواشي والله يعلم واعلم ان العمدة
عندنا في اثبات الحدوث الزماني هو الشرع
حيث وقع عليه اجماع الملة وورد به الاثار رو
اما الدلايل العقلية عليه فمما لا يكاد يتم ووقع في اثبات
الاشيا بالمعنى الذي اوردناه يشكل لافضائه الى الدور
لان اثبات الشرع وصدقه يتوقف على اختياره
تعالى بذلك المعنى فاثباته به دور وسيجيء هذا في كلام الشارح
في مبحث العلم مع ما يتعلق في دفعه واما المعنى الذي
ذكره المحشي فيمكن اثباته به لان الاختيار بذلك المعنى
لا يتوقف عليه ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد حمل
بعضهم حمل الصحة ههنا على الامكان الوقوعي
ولا يخفى فساده اما اولا فلانه لا نزاع بين الحكماء
والمعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
في نفي الاختيار بهذا المعنى نعم القايل بالاختيار

بهذا

بهذا المعنى انما هو الاشعري وتابعوه والمعتزلة ليس منهم
واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي
الحدوث كما لا يخفى وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي
ذكره المحشي للصحة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك
الفعل عنه تعالى ولا وجه له الا ان يكون غرضه انه
حمل صحة الفعل والترك على الامكان الوقوعي لهما
لا بمعنى كون كل منهما بدلا عن الاخر حتى يرد ما اوردنا
انفا بل امكان كون احدهما في وقت والاخر في
وقت اخر والامكان الوقوعي مستلزم للوقوع على
ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل والترك في الوقتين
وهو ينافي القدم والايجاب المقابل له يستلزم له
هذا وهذا المعنى ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في توجيه
كلام المحشي لكنه تكلف جدا واعلم انه على هذا الحمل
الامكان الوقوعي في كلام المعترض المذكور على
هذا المعنى يندفع عنه ما اوردنا عليه ولكن يرد
عليه ان كلام المحشي ايضا يرجع الى هذا فليس اعتراضا

غير ما ذكره فتأمل وارادوا بها امكان
الصدور آه نقل الفاضل المعاصر عن والده
العلامة ان الامكان المذكور اما وصف
للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما
الاول فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب تعالى
عندهم قالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك
لكان كل فاعل مختاراً لان افعال غير المختارين
ايضاً ممكنة الصدور واللاصدور اذ الامكان
للممكن ضروري انتهى وهذا غريب جداً فان
الامكان ههنا انما هو الامكان بالقياس الى
الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئاً
منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح وح فيمكن
اختيار كل من الشقين اما الاول فلانه لا محذور
في جعل عدم الاقتضاء وصفاً للفاعل اذ
لا يلزم منه تطرق ثبوت الامكان بالمعنى المصطلح اليه اصلاً

واما الثاني فلانه اذا كان وصفاً للمفعول لكان معنى كونه
بحيث لا يقتضي الفاعل شيئاً من طرفيه وظاهر ان افعال
غير المختارين ليس كذلك اذ الفاعل يقتضي الوجود فيها
البتة والامكان الضروري للممكن انما هو الامكان
الذاتي وليس الكلام فيه فتأمل فان قلت ايجاد العالم
صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل ممكن لكن ثابتة له تعالى اذا
نعم فقد تحقق له تعالى صفة ممكنة وهو ينافي ما قالوا ان
واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
وح نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان الامكان
بالقياس الى الغير فيستلزم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب
وانه مح وان اريد الامكان الذاتي الذي هو صفة
للمعلول فافعال غير المختارين ايضاً كذلك ولم يرد الشق
الثاني مع ظهور انه ليس بمقصود على سبيل الاستظهار قلت
الظاهر ان المراد بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات انه ليس لواجب الوجود جهة فضيلة
بالقوة وكمال منتظر بل كل كمال وفضيلة وشرافة

ثابتة له تعالى بذاته بالفعل بلا شائبة امر بالقوة اصلاً
وعلى هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرت اصلاً ولو سلم ان مرادهم
انه ليس له صفة ممكنة فنقول ليس المراد ان كل صفة يجب ان يكون
مقتضى ذاته بل يجب ان يكون اما مقتضى ذاته بذاته
او مع اعتبار صفة اخرى وح فلا ايراد واذ تحقق ايضاً نقول
ان ايجاد العالم واجب له تعالى مع اعتبار الارادة وانما
نقول انه ليس بواجب بالنسبة الى ذاته بذاته ولا ضير فيه
فتدبر وقال الفاضل المعاصر في دفع ايراد والده اقول
يشبه ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون في
ذاته جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لا انه
بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية
التي بمحض تحليل العقل واعتبار المعتبر واجب الوجود
فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيث هي نائب مناب
بعض الصفات ومنشأ للآثار معلول وما في ذاته
من حيث هي نائب مناب صفة اخرى ومنشأ

لاثارها

لاثارها وقال الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الهيات الشفاء ولا تظن
بان يكون ذاته تعالى ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فان ذاته من
حيث هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث
ذاته انتهى وهو قريب جداً مما ذكرنا في ذيل لو سلم كما لا يخفى
ثم قال ويمكن ان يوجه الامكان المذكور ليس وصفاً
للفاعل ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي للمفعول
اللذين هما حالتاه بالقياس الى وجوده في نفسه بل هو صفة
لصدور الفعل عن الفاعل وليس هو نفس القدرة بل القدرة
ما هو في الفاعل منشأ لهذا الامكان كما مرت الاشارة
اليه كما ان الارادة هي منشأ الترجيح او الوجوب ترجح
والفواعل الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة
ليست افاعيلها ممكنة الصدور والا لما صدرت
عنها بل معلولاتها ممكنة الوجود في انفسها بالنظر الى
ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضاً ثم ذكر في تنقيح المقام
كلاماً طويلاً رأينا الاولى عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه
بما نحن فيه ولا يذهب عليك ان الفرار عن كونه صفة للمفعول

الى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل مما لا يجدي اصلاً
اذ لزوم كون كل فاعل مختاراً باق بحاله لان صدور الفعل
عن غير المختار ايضاً ممكن اذ الامكان للممكن ضروري ولا ريب
انه وان جعل صفة للمفعول لكن لا شك انه يستلزم ثبوت
صفة ممكنة للفاعل ايضاً فيبقى الاشكال بحاله ولا ينفع
هذا الجواب اصلاً والتلازم بين معنييها ظاهر فانه
اذا كان الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كان لا محالة في ذاته مع قطع النظر عن المشية واللامشية
يصح منه الفعل والترك وان وجب الفعل بسبب عدمها
واذا كان يصح منه الفعل والترك وان وجب
الفعل بسبب عدمها واذا كان يصح منه الفعل والترك
من حيث ذاته كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
اذا لم يكن لسبب من خارج وكذا انه اذا كان من حيث
ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب
من خارج كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل فتأمل واعلم ان ما حققه المحقق ظاهر في رد
ما توهمه جماعة من الفضلاء بناء على ما رأوا في كلام اكثر الفلاسفة

المشية او الترك بسبب

فان المراد بانه ان شاء فعل او لم يفعل عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشأ لم يفعل

انهم عرفوا القدرة بالمعنى الأخير من ان الفلاسفة
القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب تعالى القدرة
الا بالمعنى الأخير وان القدرة بالمعنى الأول انما ذهب
اليه المتكلمون وقد نزل على هذا الكلام اشتهر ههنا وفساده
ظاهر جداً لان المراد بصحة والترك اما صحتهما في نفس الأمر
او بالنظر الى ذات الفاعل والأول لا يقول به المعتزلة
ايضاً فانه ينافي قولهم بان الشيء ما لم يجب لم يوجد والثاني
مما يقول به الفلاسفة ايضاً كما عرفت هذا مع ان بعض
الفلاسفة مع كونه قائلاً بقدم العالم قد عرف القدرة
بالمعنى الأول كما نقله المحقق الدواني وفي كلام الشيخ
ايضاً اشارة اليه فافهم فالنزاع بين الحكماء و
المعتزلة وقال الفاضل المعاصر اي المتفقين منهم مع
في القول بعدم زيادة الارادة على الذات ووجوب
الأصلح كالمعتزلة وواصل بن عطاء والنظام والكعبي
وغيرهم لا القائلين بزيادة الارادة وحدوثها
كالجبائية وعبد الجبار والقائلين بعدم وجوب شيء عقلاً

كالقرائن فيحتمل ان يكون لفظ مع بمعنى عند والظرفية حالية
مخصصة انتهى ولا يخفى ان الاتفاق في عدم زيادة
الارادة مما لا يجب فرضه لتصحيح قوله فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان من كان
من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة لا نزاع له مع الحكماء
ههنا الا في القدم والحدوث لانه يوافق الحكماء في
ان ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن بالنسبة الى الذات
بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة
وان كانت الارادة حادثة نعم قوله الحق انها غير الذات
انما هو على مذهب من قال بالعينية ولعل نظر هذا الفاضل
ايضا الى هذا واما الاتفاق في وجوب الاصلح فمما لا احتياج
الى فرضه بل لا ربط له بالمقام اصلا وكانه خلط بين الوجوب
العقلي والوجوب الذي هو المراد ههنا غافلا عن ذلك
فان الوجوب العقلي هو كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحا
مذموما عند العقل ووجوب الاصلح انما هو بهذا المعنى
ونزاع الفقراء ايضا انما هو في وجوب شيء عليه تعالى

بهذا المعنى

بهذا المعنى والوجوب المراد ههنا هو ضرورية الوجود
فان المراد ان مع اعتبار الارادة يمتنع عدم تحقق
ايجاد العالم مثلا بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا
ان عدم ايجاده قبيح عند العقل فلا ينبغي الخلط بينهما
فتأمل ولا تخبط ثم لا يخفى ان غرض المحشي بهذا الكلام
تحقيق المقام لا الاعتراض بعد تقرير الكلام بانه
ح يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا الى
كونه قادرا مختارا والحاصل ان النزاع في الثاني في لا
الاول كما ذكره بعض الافاضل فتدبر فالمناسب
في هذا الكتاب اه اي اذا عرفت انه لا خلاف
بين الحكماء والمعتزلة الا في القدم والحدوث
فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور في المتن بامتناع
انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الازل حتى يكون
ابطالا لمذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المعنى المشهور
لم يكن ردا على احد بل يكون مما لا مرجح عليه هذا وهذا
يصلح اشارة الى وجه آخر لحمل القضية في كلام الشارح على ما فسره

غير مانع رائيه اولا من انه لو لم يحمل عليه لم يستقم حمل الفلاسفة
مخالفا للمليين كما لا يخفى ويمكن ان يحمل هذا ايضا تتمة
للكلام السابق بحيث يكون تمام الكلام اشارة الى مجرد انه
لو لم يحمل الصحة على ذلك المعنى لم يصح حمل الفلاسفة مخالفا
للمليين لكن التوجيه الاول اولى والصق كما لا يخفى
على من له دربة باساليب الكلام وقد يحمل هذا اشارة
الى تخطئة بعضهم بان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع
الانفكاك والقدرة بمقابله الذي هو صريح في
المرام لا بالصحة التي يتبادر منها خلاف المراد الذي
ليس بمحل النزاع ولا يخفى بعده بامتناع انفكاك
ذاته قدرة عن ايجاد العالم في الحواشي الغرض ان هذا
التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب
بامتناع ايجاد العالم عن الذات ازلا انتهى ولا يخفى
سخافته فان العبارتين بمنزلة خوارج على وعلى
خوارجه من قبيل عرضت الناقة على الحوض كما لا يخفى

انفكاكه

ذلك

وقت بعض الافاضل ان النكتة فيه الاشارة الى
ان الايجاب والاختيار باعتبارهما المعنى في طرف الفاعل
اى كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عنه الفعل
فالايجاب كون الذات ذاتا كذا لا ما في طرف الفعل
فانه القدم انتهى ولا يخفى ان القدم ليس امتناع
انفكاك العالم عن ذاته تعالى بل لازم له وكما هو
لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم
ايضا فلا وقع كثيرا لهذه النكتة فليتامل وقال
الفاضل المعاصر انه للاشارة الى ان الانفكاك
الجائز عندهم هو ما كان من جانب الفاعل بالقدرة
والعلم والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى
العلة التامة مستحيل عندهم ايضا انتهى وفيه وتخلف
فتامل وح لا حاجة في اثبات نفيه الى فرض الشيء
الغريبة ان في التطويل اشارة الى رد دليل اورده
الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا لو كان العالم

قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
فيلزم التسلسل في الشرائط ولما اورد عليهم النقض الشروط
بالحوادث اليومية المتسلسلة في جانب الماضي تشبثوا
بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط
المجتمعة فاشار الشارح الى دفع النقض عليهم بقوله
ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما
مح ايماء الى ان التشبث في جواب النقض بعدم
الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه
بل لبيان طريق آخر في توضيح عبارة المص كانه
يدعى ان الوجه الذي ذكره القائل جاء ظاهرا فاعرض
عنه لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة
الى الفائدة المذكورة انتهى ولا يخفى ما في الوجهين
من التكلف البارد اما الاول فلان تطويل
الدليل بمقدمات لا احتياج اليها ام للاشارة
الى ايراد على دليل آخر لمدعى آخر بعيد جدا مع تغ

فان

فان استحالة التسلسل على سبيل التعاقب اشهر من
المتكلمين شائع ذائع لا يحتاج الى الاشارة اليه وكيف
وبهذا الوجه لا سيما انه مما لا وقع كثيرا الا ان الحكماء
لا يقولون باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض
عليهم على معتقدهم وكون الحجج الناقضين لهم قائلين
باستحالته لا يضرهم كما لا يخفى نعم يمكن ان يجعل كلام
الشارح ههنا اشارة الى ايراد آخر على الدليل
المذكور وهو انه كما يلزم ان التسلسل اللازم في الحوادث
اليومية على سبيل التعاقب كذلك يمكن ان يكون ان التسلسل
اللازم لحدوث العالم ايضا يكون على سبيل
التعاقب فلا استحالة وفيه انه ح يلزم قدم فعل ما
البتة ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز هذا ايضا
وتجويز بعضهم ذلك مما لا يعبأ به هذا واما الثاني
فلان ترك دليل ظ لظهوره واضافة مقدمات

لاجدوى فيها اصلا اليه حتى نصير طريقا آخر فيه خفاء من
قبيل جعل الغزل قطنا   هذا الاستدلال انما
يناسب اه اعلم انه اذا حمل الايجاب على المعنى
المشهور فلا ريب فى انه اذا لم يكن العالم قديما
لتوقف على شرط حادث ويتم الدليل ولو اجرى
الدليل على تقدير الاختيار ايضا بان الذات
مع الارادة ان كانت كافية لزم القدم والا
لتوقف على شرط حادث فالجواب انه فى
صورة الاختيار يقول المص على ما نسب اليه ان
العلم بالاصلح الذى هو عين الذات كاف
لترجح آن الحدوث ولا يحتاج الى شرط آخر فلا صح
يلزم التس واما فى صورة الايجاب فلما لم يكن
علم واختيار فاما ان يكون الذات كافية
فيلزم القدم او يتوقف على شرط فيلزم التس

فالدليل

فالدليل تام ولا يرد عليه النقض على مذهب المص هذا ولكن بقى
ان ما نسب الى المص مما لا اجد له وجه صحة لان الذات
مع العلم والارادة اما ان يكون كافية فى صدور الفعل فيلزم
القدم البتة او لا فيتوقف على شرط والقول بانه باعتبار العلم
بالاصلح يترجح وقتا خاصا مما لا يعقل الا اذا كان لذلك
الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف
ح على حضور ذلك الوقت وح ينقل الكلام اليه ويلزم التس
البتة فهذه شبهة قوية على قدم العالم لا ينحل الا بالقول
بالزمان الموهوم والتزام التسلسل فى امر اما مطلق او فيه
لعدم وجوده وهو لا يخلو عن اشكال والله يعلم حقيقة الحال ثم
ان نسبة ذلك الى المص مما لم اقف على ماخذه وكلامه
فى هذا الكتاب يخالف ذلك فانه قال فى الجواهر
واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله ولم يذكر حديث
جواز التخلف اصلا ثم ان الاشعرى يمكنه التمسك بهذا الدليل
على نفى الايجاب المذكور فانه اذا اورد عليه النقض
بصورة الاختيار يجيب بجواز الترجيح بلا مرجح

للمختار وهو ظ واما اذا حمل الايجاب على ما ذكره المحشي
من امتناع الانفكاك ولزوم العدم ظ لا سترة فيه كما
اشار اليه المحشي سابقاً وليس مجيء النقض اصلا لكن الكلام في صحة
المقدمات التي استعملها الشارح في الدليل وفي دفع
قطع النظر عن استدراكها وعدم ارتباطها ولكن الدليل
بدون تلك المقدمات لا خدشة عليه فنقول ان كلام
المحشي انما هو بناء على هذا الحمل والحق كما افاده انه على هذا
لا يتم هذا الدليل الا من جانب الاشعري اما عدم تمامه من
جانب المعتزلي فلورود النقض بصورة الاختيار ولو اجاب
بان في صورة الاختيار يكفي العلم بالاصلح للترجيح وقت حاجته
يرد عليه ان في صورة الايجاب بهذا المعنى ايضا يكفي ذلك
اذ الموجب بهذا المعنى يجوز ان يكون عالما بالاصلح ويكون
علمه باعثا لفعله وهو ظ واما من لم يجوز تخلف المعلول عن العلة
التامة اصلا كما هو الظ فظ عدم تمامية الدليل من قبله
لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا دفع
له كما عرفت واما تمامية الدليل على مذهب الاشعري

فلانه

فلانه يعتقد انه اذا كان العلة موجبا اي علة على سبيل الوجوب
واللزوم فيمتنع تخلف المعلول عنها فيتم الدليل من قبله لانه لو كانت
العلة الموجبة بجميع شرائطها حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا
فيتوقف على شرط ويلزم التسلسل واما اذا كان بمعنى الايجاب اصطلاحا
يلزم من قدم العلة قدم المعلول لانه ترجح احد مقدوريه على الاخر
في اي وقت شاء بلا مرجح وح فلا يرد عليه النقض هذا
خلاصة ما افاده المحشي ولا خدشة عليه هذا وقد اعترض
عليه بعض الافاضل بان المعارض يرد على الاشعري
ايضا نعم اورد على بعض ان للاشعرية الجواب بالتزام التخلف
والترجيح بلا مرجح ويكون كلامه في الاستدلال على سبيل الجدل
والالزام واجاب بان للمعتزلة ايضا التزام عدم توقف
الحادث على شرط حادث ويكون كلامه في الدليل على
سبيل الجدل وقد ظهر بما قررناه فساده لان الدليل
برهاني على مذهب الاشعري ولا يتوجه عليه النقض لان
في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح فيتخلف ما اذا كان
موجبا كما عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد

فيرد عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره المص جدليا لان الخصم
قائل بتوقف الحادث على الشرط اى حادث مطلقا
سواء كان الفاعل موجبا او مختارا فعلى تقدير جعله
جدليا يتوجه عليه النقض قطعا فليتامل وبعض المحققين
اعترض بان هذا الدليل لا يمكن ايراده من قبل الاشعرى
ايضا لا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا
لابتنائه على استحالة التسلسل فى الشروط المتعاقبة
الذى يجوزه الحكما وقد ظهر ايضا فساده بما قررنا
اذ قد عرفت صحة جعله برهانيا من قبل الاشعرى وما استدل
به على عدم امكان جعله جدليا يرد عليه انه لا يلزم
من استعمال مقدمة فى الدليل جدلا ان يكون جميع
مقدماته مما سلمه الخصم بل يجوز ان يكون بعض مقدماته
مما يعتقده المستدل كونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم
فتامل وقال الفاضل المعاصر وما فى الحواشى التجريدية
من ان اجراء الدليل المذكور من قبلهم غير تام اذ هم
يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته

ماخوذ

ماخوذة فى الدليل مدفوع بان المذكور فى كتبهم ان المحال هو التخلف
عن الموجب التام وهو باطل باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة ينفون
الموجب مطلقا لانهم يجوزون التخلف كيف وهو فى قوة اجتماع
النقيضين واما تخلف المعلول عن العلة التامة فهو وان كان
جائزا عقلا عندهم لكنه غير واقع ومستحيل عادة نعم تخلف العلة
التامة عن المعلول مع انفكاك ذاته فى الازل عن ايجاد
الفعل مطلقا جائز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته تعالى
مع علمه وارادته علة تامة فى الازل لوجود العالم عندهم
موجب تام عند المص وفى حينه وهذه دائم والعالم غير موجود
فيه وبناء يجوز ذلك عند كل طائفة امر وعند المصنف
العلم بالاصلح انتهى وخلاصة ما افاده فى دفع الاعتراض
صحيح راجع الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون التخلف فى الموجب
والكلام فى الكلية لا فى انه انما هو فيه ولكن ما نقله من ان
تخلف المعلول عن العلة التامة جائز عقلا عندهم مما لم اقف
على ما عنده بمطالعة كلام المواقف وشرحه انهم يقولون باستحالة
التخلف عقلا قال فى المواقف الارادة القديمة توجب المراد

وفي شرح المقاصد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعاله لزم
وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة
والحكماء انتهى وايضا اورد في بحث الاختيار من جانب
القائلين بالايجاب السؤال بان قدرته على ما صرح به في المواقف متعلقة في الازل
بهذا الطرف ويجب وجوده وح فما الفرق بين الموجب
والمختار واجاب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف
لا يتوهم ان هذا الكلام موافق لما ذكره الفاضل المعاصر فتفطن منه
على وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتا
كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا
من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما
ويمتنع في الاخر عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة
هو ان الفعل بعد تعلق الارادة به يصير واجبا ومرادهم
بامتناع تخلف المع عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه
عن الفاعل بعد تعلق ارادته به واستجماعه لسائر الشرائط ولكن
تعلق ارادته به ليس بواجب بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط
يمكن ان يريد الفعل وان لا يريد بناء على جواز الترجيح بلا مرجح
والمراد بنفيهم الايجاب هو هذا اي ليس شيء من الافعال

مما يجب صدوره عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن
وح لم يصدر ذلك وان كان بعد تعلق الارادة
يجب الصدور البتة فان قلت على هذا كيف يتمشى ما قدمت
من تمشي الدليل على مذهب الاشعري قلت وجهه ظ فانا
نقول انه اذا كان الفاعل موجبا لا بد ان يكون ارادته
واجب الصدور عنه وح فجميع الشرائط ان كانت حاصلة
في الازل يجب القدم والا لتوقف على شرط حادث
واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط
حاصلة في الازل ولكن لم يتعلق به الارادة في الازل
فلم يوجد الفعل وتعلقت به فيما لا يزال فوجد الفعل فتامل
فيه وقد اورد في الحواشي الفخرية ايرادان اخران ايضا
على المختار ولما كانا مندفعين بما قررنا لم نتعرض لنقلهما مخافة
زيادة الاطناب وملالة الاصحاب هذا والفاضل المعاصر
بعد ما ذكر انه لا يمكن ان يجعل هذا الدليل برهانيا من قبل المتكلمين
قال فان قلت يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة عند
الحكماء ويكون استعماله من قبل المتكلم الزاما عليهم حتى يكون

جدليا قلت الظ انها ايضا مما هو غير مسلمة عندهم ايضا لانهم يجوزون
في استناد الحادث بالقديم بموجود قديم مستمر متجدد متصل
في اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطا لحدوث الحادث
وبالاخر مستندا بالقديم الرمدي كما بينوه في محله انتهى وانكار
كون هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا اذ لا ريب
لمن تصفح كتبهم في انهم يقولون بها وما تخيله من انهم
قالوا باستناد الحوادث الى الحركة وهي موجود واحد قديم
بلا توقف على شرط علم لكن المقدمة مسلمة عندهم ففيه
ان نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء
منها على سابقه وح لا باس باستناد الحوادث اليها اذ توقف
كل حادث على شرط حادث على سبيل التسلسل على التعاقب و
قد اوضحنا ذلك ورفعنا وجوه الايراد عنه فيما علقناه
على الهيات الشفا فليس في ذلك دلالة على تجويزهم استناد
الحادث بالقديم بلا توقف على شرط حادث كيف ولو
جوزوا ذلك فما بالهم ارتكبوا الفلك الحركة و تورطوا فيما
تورطوا افافهم فالوجه ان يعلل عدم امكان جعله جدليا
بما ذكرناه فتذكر ويمكن ان يق ايضا انه ليس غرض المحقق الا انه لا يمكن

جعل

جعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص ولا ينفي صحة جعله جدليا
ولا دفع فيه فافهم واعلم انه بناء على ما سلمه المحقق لا يمكن
يمكن جعل الاثبات ههنا على ما يقوله الحكماء من انه اذا اجتمع شرائط
التاثير امتنع تخلف الحكم عنه وح بطل الدليل علية ولا نقض
لانه على هذا ان كان جميع الشرائط حاصلة في الازل
فيجب وجود العالم البتة فيلزم القدم والا فقد توقف على شرط
فيلزم التسلسل فغرض المص هو ابطال ما اجمع
من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع بسبب العلم بالاصلح
على ما نسب اليه المحقق وظني ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي
فتامل اذ على التقدير هذا الاجراء عرضه ههنا الا
الى انه لو اجري هذا الدليل من قبل غير الاشعري وسلم المقدمة
المذكورة فترد المعارضة ايضا ولا دفع لها الا على انكاره
والحاصل الى ان هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا لازمة
لغرض الايجاب فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة
فعلى التقدير لم يتم الدليل كما عرفت فتدبر

بل له ان نقول ان العالم قديم قد اجرى الدليل اولا
على اثبات الايجاب المتنازع فيه ظاهرا وبهذا على
اثبات القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقة على زعم المحشي
فكلمة بل يحتمل الى قريب من الاضراب ايضا فافهم لئلا
يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف
العلة التامة عن المعلول كما في هذا المشهور فالمراد مجرد تغيير
العبارة ويحتمل ان يكون الاول اشارة الى تقدير الايجاب
والثاني الى الاشعري كما افاده بعض الفضلاء فتامل
والى حل المحشي قوله في الحواشي القديمة لا يخفى منافاة ما ذكره في
ذيل الى حل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما
يناسب لمذهب الاشعري انتهى والظاهر ان وجه المنافاة ما ذكره
الفاضل المعاصر من ان قول المحشي القول بان الشيء لو كان
حادثا لتوقف على شرط غير ما عنده اكثر المتكلمين اي الاشاعرة
والمعتزلة فكيف يصح استعماله في مطلوبهم ينافي ما حكم به سابقا
من مناسبة هذا الاستدلال لمذهب الاشعري هذا ودفعه
بما قررنا فان عدم قول الاشعري بهذه المقدمة

على الاطلاق فيها لا ينافي قولهم بها على تقدير الايجاب في نفي
المحشي ان هذه المقدمة مما لم يقل به المتقدم واكثر المتكلمين على ابطالها
ولا ايضا لازمة لفرض خصوص ايجاب الله الذي قصدهم ههنا ابطاله
فلا يمكن استعمال المحشي في ابطاله واثبات الاختيار المقابل له نعم لما
كان لازما للايجاب المطلق فيمكن للاشعري الذي لا يقول
بالايجاب اصلا ابطال مطلق الايجاب به وظاهر انه لا منافاة
ح فتامل وقد اجاب الفاضل المعاصر مد ظله اولا بوجه رفع
منشأ المنافاة ان للاشاعرة في هذا المقام مطلوبين كما هو قول
المحقق الاول احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم للقدم المخصوص
بالحكماء وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك بين
الحكماء والمعتزلة اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح
بلا مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت
غير مسلمة عندهم ايضا ولا لازمة لفرض الايجاب الاول
لكنها لازمة لفرض الايجاب الثاني على زعمهم لنفي الاختيار
المخصوص بهم فيصح استعمالهم في اثبات المطلوب الثاني

دون الأول فان قيل كيف يجوز عندهم لزوم تلك المقدمة
لفرض الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب الخاص قلنا عدم
لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجع الى القدم من جهة ان
فرض الحدوث المذكور فيها مناف لفرض ذلك الايجاب
بين لا سترة فيه اذ محصل الكلام ان على تقدير قدم العالم
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه ظ بخلاف
الايجاب المطلق فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث
العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه دون الأول
انتهى ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدر بان قيل على ما ذكرنا
فانا لا نقول بعدم لزومها للايجاب الخاص بل نقول انه ليس
بخصوص ذلك الايجاب دخل في لزومها فلا يتجه استعمالها
في ابطال خصوص ذلك الايجاب واثبات القسم الآخر من الايجاب
الذي يجري المقدمة المذكورة في ابطاله ايضا نعم يمكن استعماله في
ابطال مطلق الايجاب كما هو رأي الاشعري فلا ايراد هذا
على انه يمكن ان يتوهم ان هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء
والمعتزلة اي صدور شيء بالوجوب واللزوم وليس في

مغاير لغير الايجاب الذي يقول الحكماء

له فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة له لذلك المعنى لزومها
له ايضا وفيه ان الايجاب المذكور وان كان مغايرا لذلك المعنى لكن
لا شك انه مستلزم لذلك المعنى اذ امتناع انفكاك الاثر
عنه لا يكون الا اذا كان صدوره عنه بالوجوب و
اللزوم واذا كان مستلزما لذلك المعنى يكون مستلزما
للوازمه ايضا فلا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا اولا فتدبر
واما ما ذكره هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف
والتكلف على انه على ما ذكره يكون المقدمة المذكورة لازمة
لخصوص الايجاب الذي يقول به المص لا لما يقول به
الحكماء ايضا فلا يمكن للاشعري نفي مطلق الايجاب بها وقد
صرح هو بنفسه بلزومها للمطلق فتأمل اللهم الا
ان يقال ان نظره الى ما ذكرنا من نفي المعنيين ويكون
حاصل كلامه ان هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق
لا للمعنى الآخر وان كان مستلزما له اذ قد فرض فيه اعم
ويجوز انفكاك اللازم عن الملزوم على التقادير المستحيلة
لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من التكلف
فتأمل ولا لازما لفرض الايجاب المذكور حتى
يصح اجراء الدليل من قبل المص الزاما للحكماء وكذا

افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما لنفي
الايجاب كان الدليل ههنا ايضا الزاميا والا لزم
ان يكون جميع البراهين المخالفة الزامية فالحق انه لم يتعرض
لاحتمال الالزام ههنا ولكنه قد ظهر حاله مما ذكره في اول
الحاشية من انه لو اجرى الدليل هنا على تسليم تلك المقدمة
فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر لمن جوز ترجيح الفاعل
اه ذكرا ولا انه يمكن للاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي
مطلق الوجوب واللزوم ثم ترقى ههنا الى انه يمكن اولا
اثبات اصل جواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق هذا
وقال الفاضل المعاصر اشارة الى ان نفي الايجاب مطلقا
لا يكفي في امكان الاستدلال بما ذكر بل يجب ضم ذلك الى
القول بجواز ترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر
من غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ للنافين للايجاب
مطلقا قولان كما ذكره الامام الرازي في الاربعين
وسيجيء نقلا عن المص الاول ان صدور الفعل عن
القادر موقوف على داع يعين الفعل بسببه اولا
بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يتعين الفرق

بين الموجب والقادر الثاني انه لا يتوقف على انضمام الداعي
والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه
على الاخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصح
للقائلين بالثاني دون الاول انتهى وعدم تمشي الدليل
من القائلين بالاول غير ظ لانه لهم ايضا ان يقولوا
لو كان صدور الفعل عن القادر محتاجا الى داع موجب
لزم قدم العالم او التسلسل واما اذا لم يكن الداعي
موجبا بل موجبا للاولوية فلا يلزم شيء من ذلك اذ يمكن
ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل
فيه بل يوجد فيما لا يزال لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن سببه
الغير الموجب والقول بان مع تلك الاولوية ان امكن الفعل
والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب اخر
ضرورة كلام اخر مشهور في ابطال الاولوية ولا دخل له
بما نحن فيه فتأمل بدون الوجوب واللزوم قال
بعض الفضلاء اي بدون اللزوم والوجوب في
الاختيار والارادة كما هو زعم الحكماء والمعتزلة فانهم

لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل كونه
اصلح للمقدور فان الاصلح واجب على الله تعالى بزعم المعتز
وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح بارادته
من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق
الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر
فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل والاثر
بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين
القائلين بالاولوية الغيرية فالوجوب واللزوم اللذين
ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة لموجب له
كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا تغفل
وقد اعترض عليهم بان ما قيل في وجوب الفعل يأتي
بعينه في تعلق الارادة ايضا انتهى كلامه رفع مقامه
ويتراءى من ظاهره انه خلط بين الوجوب المراد ههنا
والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تعالى وقد
عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه كلامه
بان قوله فان الاصلح واجب تعليل بصلاحية الاصلحية

للمرجحية والايجاب لتعلق الارادة لا انه مستند من كلامهم
لان الاصلحية موجبة لتعلق الارادة فافهم فالحق
في الاستدلال ان يقال في الحاشية انه تبعه بقوله في ان
تأثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا
لزم قدمه ضرورة واما ما ذكره انه فهو ينفي مطلق الايجاب
فلا يناسب مذهب المعتزلة بل انما يناسب راي الاشعري
كما عرفت مفصلا فتذكر ولا خفاء في ان المص
اختار المذهب الاول هذا على ما نسب اليه المحشي واما
كلامه في هذا الكتاب على ما نقلنا فيدل على انه اختار
مذهب الثاني كما لا يخفى اي قدم الفعل المطلق اه
انما حمل القدم على قدم الفعل المطلق اي طبيعة الفعل
او الفرد المنتشر لا على قدم فرد شخصي او جميع الاشخاص
لان الدليل على ما قرره لا يدل الا على ذلك لان
عدم انفكاك الواجب عن العالم اي فعل ما على ما هو
مذهب الحكماء لا يستلزم الا قدم فعل ما كما لا يخفى

نعم على تقرير الشرح يمكن اثبات القدم بالوجهين الآخرين
ايضا كما سيذكره المحشي ولكن فيه ما فيه فافهم وبما قلنا
يندفع ما في الحواشي الفخرية من انه لا وجه لهذا التخصيص
بل الظاهر لزوم قدم جميع الاشياء من العالم على مذهب الاشاعرة
وما سوى حركات العباد باتفاق اهل الاسلام وهذا اشنع
واقبح لان كلام المحشي ههنا مبني على تقريره نفسه لا على
تقرير الشرح وسيشير الى جريان تقرير الشرح لاثبات القدم
بذلك الوجه ايضا فلا ايراد عليه هذا وقد اورد عليه
الفاضل المعاصر ان لزوم قدم جميع الاشخاص ممنوع لامكان
استناد بعضها الى شرط هو قطعة فرضية من موجود متحرك غير منقسم
كما ذكره على زعم الفلاسفة وفيه ان هذا لا يعقل الا على جواز
التسلسل على سبيل التعاقب كما اشرنا اليه سابقا ومبنى
الدليل على بطلانه فلا مجال لهذا الاحتمال نعم يتوجه
ان يكون الصادر الاول منه تعالى قديما مختارا ولا يلزم
الا قدمه لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل
وذلك التوقف الى آخر الحاشية قد ذكروا في حل هذا الكلام
وجوها الاول ما ذكره الفاضل المعاصر وهو ان ذلك

وذلك التوقف مبتدء خبره قوله مستلزم وقوله ممنوعا
خبر كون وقوله محالية اه متعلق بقوله مستلزم على ما يخطر بالبال
وقوله وامكان عطف على قوله محالية ونظم المرام ان
لزوم توقف الفعل المطلق على تقدير حدوثه وايجاب الفاعل
على شرط حادث مع كونه ممنوعا كما مر مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه وذلك الاستلزام لاجل محالية هذا الحدوث
على تقدير الايجاب بعض اشياء الا انه فك فعن الكلام
احتمالات ثلثة احدها ان ذلك التوقف ممنوع ثانيها
انه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لا انه
ثالثها ان تقدم الشيء على نفسه وان كان محالا لكن
جاز ان يكون لازما لفرض الحدوث على تقدير ذلك
الايجاب اذ هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والمحال
جاز ان يستلزم محالا آخر فثبت انه لا اشهر ولا اكثر فيه
من التكلف وايضا ما ذكره من عدم لزوم التسلسل
وجهه غير ظاهر اذ يجوز لزوم التسلسل ايضا الا ان يقال في
صورة التسلسل ايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه فقدير فوان
فللمعترض ان يمنع لزوم التسلسل ونقول ان ذلك
الشرط الحادث موقوف على نفسه لا على شرط آخر

حتى يلزم التسلسل فلا يلزم الا تقدم الشيء على نفسه نعم لو لزم الدور
في صورة التسلسل تقدم الشيء على نفسه لما كان لهذا الايراد
مجال فتأمل فيه واما البحث الثالث ففيه انه خارج
عن قانون المناظرة لانه اذا سلم محالية الحدوث
على هذا التقدير فيثبت مطلوب المستدل اذ ليس غرضه
الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم وهو قد سلمه
فلا ايراد عليه لانه الكلام على تقرير الشارح والا فلا
فائدة بصحة اجراء الدليل على هذا الوجه لانا نقول ان
للمستدل ان يقول انا لم نتمسك بمحالية الحدوث على هذا التقدير
وفرضنا جوازه واتممنا الدليل فليس كلامكم علينا
الا اذا ارتكبنا التطويل واما الايراد بان الحدوث
على هذا التقدير محال فلا يتم الدليل لانكم فلا يضرنا
بل هو مدعانا نعم لو اجرينا الدليل على تقدير محالية
هذا الحدوث لورد علينا مع ارتكاب التطويل هذا
الايراد ولكن ليس كذلك بل اجرينا الدليل على فرض جواز
الحدوث على ذلك التقدير فلا ايراد علينا
نعم ارتكبنا التطويل وهو سهل وثانيها ما نقله الفاضل المحشي

عن والده وهو ان قوله لمحاليته مسند للمنع اي لا يمكن الا بتوقف
الفعل المطلق على فرض الحدوث والايجاب الفاعل على
شرط مبني على ان الحدوث على هذا التقدير محال والحاصل
ان الاستلزام محال لا اخر هو عدم التوقف على شرط وقوله مستلزم الى قوله
هو خبر المبتدأ وليس اخر على الاطلاق التوقف فعلى هذا الحكم المشار اليه
بقوله كما مر اصل المنع لعدم وجود العاطفة انتهى ما نقله وبعض
المحققين ذكر في حل الحاشية هذا الوجه ولكن نقل ان في بعض النسخ
وقع والمحالية مع العاطف وح فيكون المنع مسندا البتة وفي
بعض النسخ لم يوجد العاطف حمل قوله كما مر على الا ان الى قوله
فيبين اسنده الحاشية اي قدم الفعل المطلق يعني قد مر انه لا
الى ان المراد حدوث الفعل المطلق والمنع ح مسنده وجد
هو قوله لمحاليته وفي بعض الحواشي جعل قوله كما مر على الوجه الذي
الى ما ذكره فيقل هذه الحاشية من ان لزوم العدم للايجاب
بالمعنى المذكور بديهي فيكون حدوثه على هذا التقدير محالا فقوله
لمحاليته بيان لما مر الا انه فافهم ثم ان قوله مستلزم على هذا
يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء احدهما ان يكون
على الدليل بان التوقف الذي اخذ فيه باطل لانه مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه فيكون في الكلام اختصار فان احدهما
منع التوقف بمعنى وعلى جواز استلزام المح والثاني

مع ممنوعية لزومه بط ايضا لانه ناش من حمل قوله حدوث الفعل
المطلق على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فيكون
معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قيل الخ يمكن ان يجعل تحليلا
آخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يسلم لزوم التوقف
بقول المكانة فما كان فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فهو
بط انتهى وهذا التوجيه غريب لا حاجة لك الى التوفيق
بما فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار الموردة في
الحواشي الفخرية مدفوعة بادنى تامل فيما تلى عليك انتهى و
الانظار الواردة عليها هي ما اورده الفخري بعد ما
بحث في توجيه الحاشية بمثل هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى
ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من
العالم حادثا لتوقف على فرد حادث وهذا مما لا شبهة
فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق
لزم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا
وغاية ما لزم منه استلزام الخ صحيح ههنا كون كل فرد
منها العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه

وبطلانه بكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما ان يكون
تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو التالي
وان كان لزومه لمقدمة ممنوعا بناء على السند المذكور
فكان الكلية الا ان من هذه الجهة عليلا لكن بط
من جهة لزوم الدور كما هو بط من جهة لزوم التسلسل فهو يجب
على الدليل من جهة وتقويه له من جهة اخرى فتامل ولا يخفى
ان التكلف في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات اقل من الوجه
الاول ولكن يرد عليه على ما ذكره اولا من منع التوقف بيان
على جواز استلزام الخ للتسلسل انه خارج عن اداب البحث و
قد ظهر وجهه مما سبق انفا وكذا قوله يستلزم على الوجه الاول
خارج عن الاداب لان غرض المستدل ابطال
التوقف فبطلانه من جهة استلزام لتقدم الشيء على نفسه
اقوى دليل على مطلوبه واما على الوجه الثاني فلا
ايراد عليه ولكن يرد على الكلام لا يلايمه فتامل و
ثالثها ما نقله الفاضل المعاصر ايضا بقوله وقد يجعل الجملة
خبر المبتدأ وقوله والحاصل استلزام الى آخر الكلام
جملة اخرى مشتملة على مبتدأ وخبر مثل ما في الحواشي
الفخرية فيصير محصول الكلام الى ذلك التوقف

قوله وثانيهما ان يكون تحقيقا للمقام

مع ان في الكلام حزازة وخارج عن قانون المناظرة اشهر و يرد عليه ايضا ان المراد
الاول ان بناء كلام المحشي ههنا على ان يكون المراد اثبات
قدم الفعل المطلق ونسبته بعد ذلك الى الاحتمال ليس يمكن المراد
اثبات قدم جميع الافراد فلا يرد عليه ما ذكره لان بناء
على الاحتمال الثاني كما لا يخفى واما الايراد الثاني فعلم بالنظر وجه
في بادي النظر والوقت اعز من ان يضيع بالتامل فيه و
اما الايراد الثالث فهو حق متوجه على جميع الاحتمالات
كما اشرنا اليه وليت شعري ما وجه دفعه الذي يظهر من التامل
فتامل عليك من كلام الفاضل المعاصر فتامل هذا ما قيل
في حل هذه الحاشية والاظهر ان يحمل على الوجه الثاني على بعض
الاحتمالات الذي ليس فيه زيادة تكلف والايراد يكون
خارجا عن قانون المناظرة على ما اوردنا لا يجدي نفعا فيه
ولا يوجب التوقف في حل الحاشية والتمسك بعدم وصول
فهمنا اليه اذ قد اخطا المحشي في ذلك قطعا كما سيظهر
من الحاشية الاتية وايضا ما هو منشا هذا الايراد مذكور صريحا
في كلامه في هذه الحاشية فلا يمكن حمله على وجه لا يرد هذا
كما لا يخفى مستلزم لتقدم الشيء على نفسه بيان استلزام المذكور للتوقف

لتقدم الشيء على نفسه انه اذا لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع
الافعال حادثا موقوفا على شرط حادث خارج عنها ونفي ان ذات
الشرط ايضا متوقفا على نفسه ضرورة كونه من جملة الافعال التي توقف
عليه نظيره ما مر في اثبات الواجب فتامل وقد اجاب بعض الفضلاء
بان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث
اما ان يكون عينه او متاخرا عنه وهذا على تقدير الحدوث
بالنوع ظاهر جدا اشهر وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول حادث
بل يوجد في مرتبة واحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع و
ح فكل حادث يتوقف على شرط حادث اخر وهكذا ولا ينتهي
الى ان يكون اول الحوادث حتى يكون متاخرا عن نفسه او متقدما
عليه فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشيء
على نفسه فالوجه ما ذكرنا فتامل لا حاجة الى هذا التقييد بعد
تعين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك المعنى يمتنع
انفكاك الفعل منه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا
فالتقييد بالتام للتعميم الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور
الفعل منه قد يكون تاما وهو تاما اذا لم يتوقف بشرط و
قد يكون ناقصا وهذا المعنى ليس بمراد ههنا على زعم المحشي فافهم

فان قيل هذا القيد للتوضيح اي ليكون قرينة موضحة للمعنى المراد من
الموجب ههنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور لا انه للاحتراز
عن النقصان قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك
بين المعنى المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد ههنا والموجب بالمعنى الذي
قاله المص اي ما اوجب الفعل في وقته الذي تعلق ارادته به للعلم
بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان يكون مختصة بالمعنى المقصود بداهة
ان المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير المقصود كما لا يخفى
وادعى المحشي بان المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته
كافية في الفعل من غير احتياج الى شرط ولا الى العلم بالمصلحة
فهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو كان المتبادر هذا لم يصدق القيد
على المعنى المقصود ايض فانه لا يلزم فيه ان يكون اصل الذات
كافية كما سبق فتأمل وايضا التخلف في الموجب التام اه
هذا اعتراض اخر على الدليل لا دليل اخر على عدم التوضيح
في القيد كما يشعر به عبارة المحشي وقد اشرنا سابقا الى
كافة هذا الاعتراض فان كون الحدوث على التقدير الايجاب
بالمعنى المذكور محالا لا ينفي تمشية ... بل هو على مرامه لكن المعترض
لم يتوجه اليه وتصدى لتتميم الاستدلال على التقدير امكانه

سخافة

لكن المستدل

نظرا او استظهارا فتأمل وايضا وانك المتخلف اه هذا حق
فانه اذا كان اثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا شخصه ونوعه على ما ...
يلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار
توقفه على شرط والزام الخصم وما اعترض عليه بعض المحققين من انه
لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان
بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف
على التقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان لزم التخلف
فذلك غير ما ادعاه فتأمل وايض قد عرفت ان بناء الاستدلال
ليس على فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا انتهى
فيرد على الاول انه كما ثبت سابقا حدوث جميع الاجسام و
الاعراض شخصا كذلك ثبت حدوثها نوعا واما المجردات
فلم يثبت حدوثها لا شخصا ولا نوعا لكن لما لم يثبت وجودها
عند المص حكم بحدوث العالم مطلقا كما سيشير اليه الشارح
لا يتوجه سوى الايراد الذي سيذكره الشارح وهو متوجه سواء
ادعى ههنا الحدوث النوعي او الشخصي ولا يتوجه على تقدير
تعاقب الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما سيشير اليه
المحشي ايض وهو خلاف الغرض اذ لزم التوقف على قدم الحوادث

دعوى الحدوث النوعي بحث آخر على ما زعمه
هذا المحقق فتدبر وعلى الشارح ان على تقديره

شخصاً ونوعاً على ما ذكره المحشي فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة
بلا توقف على توسيط التوقف وعلى الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي
ذكره المحشي ايجاب في الازل وهو ظاهر جميع ما ذكره المحشي ودليل على انه
ليس مراده قدس سره بالايجاب ما زعمه بعض المحشين وهو على ما قلنا فتأمل
على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق اه هذا تقوية الاستدلال
بانه على هذا الشق كما يلزم التسلسل يلزم خلاف الفرض ايضاً اذ على فرض
الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع ووجهه ظاهر وفي حاشية بعض
الافاضل توجيهات غريبة لهذا الكلام لم نتعرض لها لغاية سخافتها
وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتأمل انه على تقدير التعاقب
يلزم التخلف ايضاً الا ان يكون هناك موجود متجدد ومنصرم
كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية له مستندة
اليه فيلزم القدم بالشخص ايضاً انتهى وفيه تأمل اذ يجوز ان يكون
الامر المتجدد الذي فرضه متعدداً كأن يكون متحركات غير متناهية
متعاقبة وح لا يلزم القدم بالشخص اصلاً فتأمل لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير اه هذا ايضاً تقوية للاستدلال بانه يلزم على هذا
التقدير التخلف ايضاً لان تلك الشروط ان كانت متحققة
في الازل فيلزم تخلف العالم عنها وان كانت حادثة

فيما لا يزال فيلزم تخلف تلك الشروط عن علتها لان علتها ليست الا الذات
الواجب وهو متحقق في الازل بدونها وهو التخلف فاندفع ما اورده
الفخرية من قوله هذا اذ لو كان الاجتماع في الازل فتأمل ولا خفاء عليك
اه قال الفاضل المعاصر هذا من تتمة سابقه كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب
وقد يذكر في بعض النسخ لما ناط اخذه من قول الشارح اذ لو كان دفعاً
وكأنه سهو الناسخ والمراد انه اذا عرفت ان اللازم على تقدير
التوقف على الشروط اما قدم ما فرض حدوثه اذ لو كانت متعاقبة
واما التخلف لو كانت مجتمعة فاللازم من الحدوث على فرض الشروط
في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان لزومه على تقدير الحدوث
بديهي لا خفاء فيه فاي فائدة في ذكر التوقف على الشروط والعرض
اسئلة لم يستدرك اعتبار التوقف على الشروط من جهة اخرى
انتهى وفيه بحث اما اولاً فلان قوله فاللازم من الحدوث
على فرض الشروط اه ممنوع بل اللازم من الحدوث وعلى ذلك التقدير
اما القدم الذي هو نقيضه واما التخلف وكل منهما محال وليس
للحكم بكون الثاني لازماً في الحقيقة وجه بل انما هو مجرد
وهم فتأمل واما ثانياً فلان الشارح لم يجعل المحذور على
التوقف على الشرط هو التخلف بل التسلسل فلزوم التخلف

بدون ذكر التوقف على الشرط لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة
وهو ظاهر نعم الاستدراك من جهة ان ذكر التوقف انما هو لدفع
التخلف والتخلف يمكن الزامه على تقدير الحدوث مطلقا سواء توقف
على الشرط ام لا فذكر التوقف مستدرك بل ينبغي ان يقول اذ
لو كان حادثا يلزم التخلف وهذا هو ما ذكره المحشي في الحاشية تتبع
فتامل فالصواب هو النسخة التي ذكر فيها المناط وجمع النسخ التي رايناها كذلك
وهكذا نقله بعض الافاضل وبعض المحشين وغيرهما ايضا وح فهو اعادة
للبحث الذي ذكرنا سابقا بقوله وايضا ذلك التخلف لازم اه وكانه انما
اعاده هنا ليرتبط به قوله فان قيل اه وانما اخر السؤال لانه
متوجه على جميع الابحاث ان يقصد فبالحري تاخيره عنها على ما ذكره المحشون
فافهم فان قيل مراد الشارح قدس الفاضل المعاصر اعتراض
على نفسه فيما اورده على الشارح تقريره ان ما ذكرته من الاستدراك
والمنع وغيره انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع
ويحتمل ان يكون مراده استلزام القدم بالشخص او بجميع الاجزاء
الذي هو ممتنع فلا استدراك اذ لزومه للايجاب بالمعنى المذكور
غير ضروري وكذا لزوم التخلف للحدوث المقابل له وايضا
فرض هذا الحدوث على تقدير ذلك الايجاب ليس ولا
منع استحالة التخلف مستندا بلزومه لاجتماع المتنافيين
وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط

لقدم الشيء على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه ولا يكون المفسدة
منحصرة في التخلف والدليل على ان مراده ذلك قوله اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث اذ الظاهر منه مغايرة الشرط للمشروط وتقرير الجواب
ان الاستدراك باق من جهة اخرى هي ان المذكور سابقا
هو استحالة قدم العالم مطلقا سواء كان بجميع الاجزاء او بالشخص او واحد
او بالنوع وانت تحمل الكلام على ما سبق فاي حاجة الى ارتكاب
استلزام القدم بالشخص او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحادث
على الشرط الحادث مستندا بالعلم بالاصلح باق بحاله على ان في استلزام
القدم بجميع الاجزاء المنع الذي قد اشرت اليه انتهى وانت
خبير بان قوله ولا قدم ما فرض حدوثه في توجيه كلام المحشي وقد عرفت
حاله في الحاشية السابقة والوجه على ما قررنا اي يسقط هذا وح يدل كلمه
لا يتم ايضا ما ذكره في تقوية الدليل من لزوم القدم على فرض الحدوث
هذا وان التقوية الاخرى فمتمشية كما لا يخفى ثم قوله والدليل اه
شرح لقول المحشي ولهذا قال اه وهو كما ترى والظاهر ان المراد ان
ذكر التوقف انما هو لهذا اي لاثبات القدم بالشخص او بجميع
الاجزاء اذ لا يثبت ذلك الا بالتمسك به فلا استدراك
فيه فهو بحث اخر لا دفع الاستدراك المذكور قبله

من قبيل فرض التنافي فيبقى قولنا يمكن ...
لزوم التوقف على اعادة مستندا بالحاشية
ذلك الحدوث ...

بناء على ما ذكره

...

لم يتعرض لدفع الايرادات الاخرى ايضا اعتمادا على الظهور
فتدبر ويرد على ما ذكر في الجواب اولا ان القدم بالشخص او بجميع الاجزاء
الشنيع كما اشار اليه هذا الفاضل فلا بد في تقرير السؤال من زيادة مقدمة
لا الزامية ليس كمستدرك كما هو ظاهر وما اشار اليه في العلاوة قد
عرفت حاله نعم فيه ما اشرنا اليه فتذكر   الشارح اشار الى الاجوبة
اعتراض اه هذا هو الظاهر في حل كلام المص الموافق لما اراده في نقد
المحصل وقد ذكروا توجيهات اخرى لا يستحق الذكر فان اردت
الاطلاع عليها فارجع الى الحواشي   الشارح بل ولما لم يثبت عندنا
عند المتكلمين وجود المجردات اي العقل واما النفس فالظاهر ان المص
قايل بوجودها لكن اثبات حدوثها على ما قرره الشارح هناك
موقوف على اثبات الاختيار فلم يثبت فيما سبق حدوث الموجودات
الواقعة ايضا فافهم   قوله العمدة في اثبات الحدوث
اه فان قلت هذا لا يدفع الايراد عن المص اذ لم يتمسك
في حدوث العالم بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته و
لكون كلامه هنا مبنيا على ما سبق منه على ان ما ذكره في بحث حدوث
النفس من قوله وهو ظاهر على قولنا لا يبعد ان يكون اشارة
الى هذا اي حدوث النفس عن قول المليين القائلين
بحدوث العالم مطلقا فافهم واعترض بان اثبات

[illegible]

حدوث العالم بالاجماع والحديث دوري اذ حجية الاجماع والحديث
موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على العلم بصدق
الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته تعالى والا لجاز
ان لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب ان العلم
بصدق الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره
المحقق بل بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشرنا الى ذلك فلا تغفل
على انه يمكن ان يدعى ان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق
صاحبها بلا احتياج الى مقدمة اخرى كما نقل عن غياث الحكماء
وح يمكن اثبات حدوث الاشياء بالمعنى المشهور بل اثبات الواجب ايضا
بهذا الطريق بلا دور وقال بعض المحققين الحق ان توقف
اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار لا على العلم
بوجودهما لانا نعلم بداهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح
عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة
واثبات النبوة يثبت صدق النبي واذا ثبت صدقه ثبت
صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات
النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم
بالقدرة والاختيار يكون موقوفا على اثبات النبوة
موقوفا على اثبات النبوة فقد حصل الخلاف الجهة

فلم يلزم الدور اشهر ولا يخفى ما فيه لان العلم بان اظهار المعجزة على

الكاذب قبيح يجب تنزيهه تع عنه انما هو بعد العلم بالقدرة واما قبل

ذالك فيشكل دعوى ذالك جدا وايضا لو امكن دعوى ذالك

فهذا يكفى فى اثبات القدرة ولا حاجة الى التمسك بالشرع و

حدوث العالم فافهم هكذا ينبغى تقرير الايراد عليه لا كما فى

بعض الحواشى والحديث المشهور هو قوله عم كان الله ولم

يكن معه شىء الذى لا دليل عقلا يعارضه فان دلائل القدم

كلها مدخولة وقد سبق فى بحث الجواهر والفاضل المعاصر قد تصدى

لها وللجواب عنها ولما لم يكن موضعه ههنا والتعرض له يستدعى

زيادة الاطناب ومع ذالك قد علم بعضها فى كلامه فى تضاعيف

كلماتنا السابقة فقد اعرضنا عن ذالك اى لا دليل عقلا

عليه كانه ليس تفسيرا لقول المص غير معقولة بل تمام الكلام

بيان لكونها غير معقولة اى باطلة عند العقل ويمكن ان يحمل قوله

غير ملتفت اليه تفسيرا له فافهم لا يوجد جوهرا انما خص الجوهر

ههنا بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجدا للاعراض المفارقة

ايضا على زعمه لكونه اقوى واظهر وسيشير بعد ذالك الى التعميم

هذا وقال الفاضل المعاصر اختص الجوهر بالذكر لان الغرض

٥٦

وهو كما ترى فافهم وهذا انما توافق كلام الحكماء فانهم متفقون

على ان جميع الموجودات صادرة منه تع وان الوجود معلول العقل الاول كذلك

هكذا فى شرح الاشارات وما شيه بهذه العبارة كثير فى كلامهم قوله

كان للعدم شركة فى افادة الوجود اعترض عليه بان الممكن فى حد ذاته

وان كان عدما صرفا وليسا محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا

بذالك الاعتبار لكنه موجود بعد تاثير الفاعل فيه فبعد ذالك

يمكن ان يوجد شيئا ولا يلزم منه شركة العدم فى افادة الوجود

اصلا كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد بان العقل يحلل

الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ويحكم باعتبار كونه بالقوة

ان لا دخل له فى الايجاد فيكون ذالك باعتبار وجوده بالفعل ووجوده

بالفعل انما هو من الواهب فيكون هو موجدا له وفيه ما لا

يخفى فانه اذا كان ذات الممكن موجدا ثانيا باعتبار كونه موجودا

موجدا لا يلزم الا ان يكون فاعله علة بعيدة لذالك الشىء لا ان

لا يكون الموجد الا هو وهو ظاهر وقال بعض المحشين العقل يحلل الممكن

الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم يعقل ان ما بالقوة

لا دخل له فى اخراج الشىء من القوة الى الفعل فنظر فيه

الى خلف قاف ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبًا بالقوة
فيحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا
الا الواجب بالذات تم انتهى ولا يخفى ما فيه هذا وفي الحواشي
الفخرية ان اراد بالمعنى في قوله معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع
سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كك لما تقرر عندهم من انه
ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى تشمل الامكان
الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا
الملازمة مستندًا بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن
اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له
شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل انتهى واجاب عنه السيد الداماد
ومن تبعه بالفرق بين معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا
معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون
الذات بالفعل ويكون منها وصفه ما له بالقوة وهذا
لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها
حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات

والصفة كلاهما داخلتين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى
شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن من حيث ذاته لا يكون
الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني وفيه ان هذا يرجع
الى ما نسب الى الشيخ ان الشيء الذي ذكره ولا يدفع ما اجاب عنه اذ
مراده ان الممكن اذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالقوة
اصلا فيجوز ان يكون بذلك الاعتبار موجدا لشيء وانما هو
بالقوة بحسب اصل ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته وهو بهذا
الاعتبار ليس موجدا ولا يندفع ذلك بما افاده هذا
لا يخفى ان كلامه على ما ذكرنا يرجع الى الاعتراض الذي ذكر لكن
فيه تطويل وترديد لا طائل تحته فتأمل وعن الثاني
بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكن ان يكون مؤثرا
في الوجود لا انه لا يمكن ان يكون شرطا وواسطة في الايجاد
فلم لا يجوز ان يكون لبعض المجردات قدرة واختيار على
ثم لقدرتنا واختيارنا على ... كما على مذهب الاشاعرة
ويكون ايجاد العالم الجسماني الحادث عن المبدأ الاول

الاجسام

القديم على سبيل الايجاب مشروطاً بها فيكون واسطة بهذا المعنى
لا بد لنفي ذلك من دليل واجاب الفاضل المعاصر بانه
يمكن نقل الكلام على هذا التقدير الى تعلق القدرة وعلمه
حدوثها فيلزم اما قدمها وقدم الاجسام الموقوفة عليها
او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك
المجرد القديم في الازل بالاصلح بحال العالم الجسماني وارادته
القديمة شرطاً ومرجحاً لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت
الذي هو الاصلح بحاله كما في علمه بتخصيص الفاعل لحدوث
فعله بالوقت المعين قلت فرق بين ان يكون صدور
الفعل عن الفاعل الموجب مشروطاً بعلم شيء اخر وارادته
وبين ان يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجحاً لتعلق ارادته
في الازل بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة وعلى الثاني
يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن ايجاد
الفعل عنه بل قد يجب بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك
التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط

لان ذلك اللزوم

فليستند برانهي وانت خبير بان التفرقة تحكم توضيحه انه
اذا تعلق علمنا باصلحية شيء في وقت وقدرنا على فعله
واستجمع سائر الشرائط فالتخلف انما هو اذا لم نفعل ذلك
الشيء في ذلك الوقت واما قبله فلا على قياس ما نقل عن
المصنف وظاهر انه سواء في هذا ان يكون الموجد لذلك الشيء
في الواقع هو العبد او الله تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشياء
هو الله تعالى على ما ذكره المحشي فلا محذور في تأخيره الحدث
الى الوقت الذي تعلق ارادتنا بفعله فيه وح
فليتوجه الكلام ويثبت المرام فتامل والاعتراض
المفارقة اه قال الفاضل المعاصر دام ظله هذا نظير
ما قال الشيخ الرئيس في رابع سادسة الالهيات الشفاء من انا نعني
بالفاعل العلة التي تفيد وجوداً مباينا لذاتها اي لا يكون
ذاتها بالقصد الاول محلاً لما يستفيد منها وجود
شيء متصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده ثم

[illegible]

قال وذلك لان الالهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك
فقط كما يعنيه الطبيعيين بل مبدأ الوجود ومفيده مثل البارئ للعالم
واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا يفيد وجوداً غير التحريك باحد
انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة
انتهى كلامه اقول المعترض من ذلك التقييد استثناء الحركة
كما ينادي به كلامهما وذلك لان مبدأ الحركة ليس مفيد الوجود
امر بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون مبدأ شيء معنى ما بالقوة
فان الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى على ما استقر عليه
رأي المحصلين كمال لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذا
المتحرك ما دام في المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل
الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال وفعل اول به
يتوصل الى كمال وفعل ثاني هو الوصول الى الغاية لكن ما دام
له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة فهي حالة ما بين صرافة
القوة ومحوضة الفعل ولذلك لا يكون فاعلة القريب
الا ... فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كما لا موضوعها

ليس يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل المعقول للمتحرك
بين المبدأ والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له البتة
بالفعل الا في الذهن هذا محصل ما قال بهمنيار في التحصيل
في فصل تحديد الحركة وبه يظهر معنى قول المحقق لا وهذا الثاني في كون
حركات العباد صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان ما ذكره لو
تم لدل على ان فاعل حركات العباد ايضا هو الله ولا اضطرار
في الكلام كما زعم بعض الاعلام فانهم كما امرت وانتم بما رزقت
انتهى وفيه بحث اما اولا فلان نقل كلام الشيخ ههنا مما لا وجه
له لان مراده ليس استثناء الحركة بل ان المراد بالفاعل عندهم ليس
مبدأ التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبدأ الوجود
مطلقا وتقييد الشيخ في تعريف الفاعل بكونه مباينا
لذاتها بالمعنى الذي ذكره انما هو لاخراج الموضوع عن تعريف
الفاعل من حيث هو موضوع وان الفاعل للحركة من
حيث هو فاعل لها داخل في الفاعل عنده كل ذلك

يظهر للمتأمل في كلامه ما نقله وما لم ينقله فتأمل وأما ثانياً فلأن
ما ذكره من أن الحركة ليست أمراً بالفعل الى جهة حتى يجب أن
يكون فاعلها بريئاً عن شوبها بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية
أمر محقق في كل آن فرض في أثناء الحركة بالفعل نعم ما يتوصل
به الى كمال آخر هو الوصول الى الغاية فهو بالقوة وإذا كان
أمراً بالفعل فلا يجوز أن يكون فاعله أمراً بالقوة على غيره
ثالثاً فلأنه إذا جاز أن يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة
قوة أمراً مثله فيجوز أن يكون الممكن أيضاً فاعلاً لممكن آخر
من الجواهر والأعراض المفارقة أيضاً إذ في كل منها جهة
قوة وجهة فعلية فتأمل وأما رابعاً فلأن ما ذكره من أن
الحركة القطعية لا وجود لها إلا في الذهن مما لا دليل عليه بل الحق
جواز كونها موجودة في الخارج لكنها على سبيل التدريج ولا وجه
لإنكار وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن إذ
فرق [illegible] من الذهن والخارج لا يمكن أن يوجد دفعة
فلو جاز الوجود على سبيل التدريج لجاز في الخارج أيضاً وإلا
فلا يعقل في الذهن أيضاً نعم ما ذكره في الحركة التوسطية

من كونه أمراً ممكناً مراتبه القوة ومحوضة الفعل لو قيل في الحركة القطعية
لكان له وجه فافهم فظهر بما أوردناه أن الاعتراض الذي نقله
عن القيل متوجه ولا يندفع بما ذكره وههنا كلام آخر ورد على
المحشي وهو أنه إذا جاز أن يكون موجد الحركة هو الممكن فلا يندفع
حديث الواسطة إذ يجوز أن يكون ذلك المجرد القديم أحدث
بقدرته وإرادته وعلمه الحركة في وقت معين وذلك جائز إذ
يكون تلك الحركة شرطاً لإيجاد الواجب العالم على سبيل الإيجاب نعوذ
بالله منه فلا يثبت اختيار الواجب بما ذكره هذا وقد حمل بعض
الأفاضل كلام المحشي ههنا على الدعوى الكلية على ما يقتضيه الدليل
المنقول في ... وقوله المفارقة لذات الموجد أي المباينة لها
أما الآن المفروض الجواهر والأعراض المادية وهي مباينة
بالنسبة الى ذلك الواسطة المفروضة لأنها مجردة وأما الآن يمتنع
يجب أن يكون مبايناً للعلة توجه وحمل قوله وهذا الإيناف في كون
حركات العباد ... الرسول كلام من يقول إذا كان التأثير
في الكل من الله تعالى فالعباد مجبورون لقرينة أنه لا يلائم

من عدم تأثير العباد في افعالهم بمعنى الافاضة واخراج الشيء
من العدم الى الفعل لان هذا شأن من له التأثير للعدم والقوة
فيهم لعدم كونهم موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم مع القدم
والاشيا من اجزاء العلة التامة بمعنى انه لو لم يكن بسايط لم يظهر
تلك الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر كاف
في كونهم غير مجبورين وهذا لا يرجع الى راي الاشعري فانه يقول
بانه لا ربط عقلي بين ممكنين ام بعادة الله تعالى جارية بان يتحقق
افعال العباد مثلا عقيب ارادتهم وليست ارادتهم موقوفة
عليها حتى قالوا ان النتيجة فائضة من المبدا الفياض من غير ربط
عقلي بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جري عادة الله تعالى بفيضان
النتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو
بمنزلة ان يحمل انسان شيئا وينقله (بالقدرة والارادة) ويضع شخص اخر يده تحته هذا
فانه لا اثر لوضع يده في نقله وحمله بخلاف ما ذكر فان ارادة
العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة التامة

لو ليس بمجرد جري العادة فلا يتوجه على هذا المناقشة التي يتوجه على الاشعري
ولا يخدشه ايضا دعوى الضرورة التي ادعاها المصنف في استناد فعلنا — الضرورة نار
الينا اولا بعد الاستشهاد والنقل غير اعطاء الوجود فافهم وانت
خبير بان هذا التوجيه مع بعده جدا محل تامل فان ما ذكره في جواب
لزوم كون العباد مجبورين مما يشكل تصحيحه جدا لانه اذا كان
افاضة الوجود من جانب الله تعالى والارادة التي من العبد موجدها
ايضا هو الله تعالى وبعد تحقق الارادة يفيض الوجود البتة فما
تقصير العبد حتى وكيف يجوز عقابه على ما لا دخل له فيه اصلا هذا
ولا يخفى انه لو لم يقل الشيخ بان الافعال من المبدا كان لا
وارد اولا اشكل ودفع على ما فصلناه في تعليقاتنا
على شرح المختصر لكن بعد القول بذلك لا يصير اقوى فتامل
ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحقق انفا لا يندفع بهذا التوجيه
اذ لا شك ان للممكن ان يختار بارادته وعلمه وقتا خاصا
للحركة سواء كان موجبا لها ام لا ولا يلزم منه التخلف في زمان

ان يكون تلك الحركة شرطاً لايجاد الواجب العالم على ما ذكرنا
فتدبر   الشرح تقرير الدليل الاول الخ لا يخفى ان هذا الدليل
انما يناسب نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشير اليه سابقا ولا ينطبق
على نفي الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون
التأثير عند الاجتماع واجبا وبدونه ممتنعا وهو لا ينافي
حدوث العالم الذي يرجع اليه معنى الاختيار الذي
ذكره اذ لعله في وقت الحدوث اجتمع الشرائط ووجب الحدوث
وقبله لم يجتمع وامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدور الاثر
بالنظر الى الارادة فيمكن حال اجتماع الشرائط حال تحقق الارادة
والارادة لازمة للذات عند الخصم فيستحيل الانفكاك عنه
وبالنظر الى الذات فبطل الاختيار الذي ذكره على ما في بعض
الحواشي تكلف جدا اذ ليس في الاستدلال المذكور منه
عين ولا اثر وايضا ما ذكر في الجواب لا يناسب هذا كما لا يخفى
بل الجواب ح ما افاده المحشي في دفع فان قيل فتأمل وقد
الفاضل المعاصر المثبت بالدليل المذكور هو القدرة اللازمة

للحدوث

للحدوث المختصة بالمتكلم وهي اخص من المعنى المتفق عليه فيما
بين الحكيم فاثباتها ملزوم اثباته ونفيها لازم نفيه والشبهة الثلثة
باجوبتها غير مختصة به بل وارد في قدرة البارى تعالى كما لا يخفى على المتأمل و
فيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة ليس اخص مطلقا من المشهور
بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور نفي
ذلك المعنى ايضا حتى يتكلف ويقال ان ايراد تلك الشبه ههنا
بذلك الاعتبار الآن نعم ان المدعى ههنا وان كان
اثبات القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي الا انه بالدليل المذكور
على ما قرره الشارح يثبت القدرة بالمعنى المشهور ايضا فالمثبت
بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور فايراد
الشبه المذكورة بذلك الاعتبار ولا يخفى ما فيه من التكلف
والتعسف فافهم وما ذكره من عدم اختصاص تلك الشبه بقدرة
البارى تعالى كلام حق فلا تغفل   المناسب اه وذلك
لان لفظ الانضمام يشعر بزيادة الارادة على الذات
عند المصنف فالمناسب تبديله بالاعتبار وفي بعض النسخ الشرحية

لا انها عين الذات

حمل الانضمام على الانضمام في الملاحظة والاعتبار وفيه تكلف
وكان قول المحشي المناسب الآبي عن جواز التراخي وقد خفي
المعاصر ذكر ان المحشي لما زعم ان الحكم بان الارادة زائدة
على الذات عند المتكلم كما سيقول فلهذا لم يتوجه قوله فتأمل
قلت لما كان اه قال بعض المحققين ويمكن ان يتم انتفاء
الوجود الازلي للعالم بجواز ان يكون ممتنعاً لكون الواجب وجميع
صفاته الكمالية قديماً لا يكفي في ايجاده لان الممتنع لا يصير
متعلق الايجاد وفيه تأمل لان الوجود الازلي للممكن اذا
كان ممتنعاً لذاته فذاته لا بد ان يقتضي العدم فان اقتضى
العدم مطلقاً فيجب ان يكون معدوماً دائماً والا يلزم
الانقلاب وان اقتضى العدم في وقت ما او الى مدة خلقية
الوقت فلا بد من القول بقدم الزمان وح فلا حاجة الى
التمسك بما ذكر اذ القول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ربط
الحادث بالقديم كما اشرنا اليه سابقاً ولا يلزم التمسك بكون
الوجود الازلي للممكن ممتنعاً لذاته فان قلت لعل اقتضاء العدم
قبل الوجود لا العدم في وقت ما حتى يلزم ما ذكرت

قلت

قلت فلا بد ان يثبت له دائماً العدم قبل الوجود ورتبة قح وبالجملة
الممكن ان اقتضى العدم بذاته من غير مدخلية شئ اصلاً يجب ان يكون
معدوماً دائماً بالعدم الذي هو مقتضاه ان كان عدماً مطلقاً
فعدماً مطلقاً وان كان عدماً في وقت خاص فعدماً في
وقت خاص اي يجب ان يكون معدوماً دائماً في ذلك الوقت دائماً
مح وكذا ان كان المقتضي للعدم قبل الوجود او بقيد اخر مثله وان
اقتضى العدم بمدخلية شئ آخر من وقت او غيره فاذا لم يكن ذلك
الوقت مثلاً لم يقتض العدم واستعد لايجاد الفاعل اياه فينتقل
الكلام الى ذلك الامر الآخر ويبقى الاشكال بحاله فان تمسك
بقدم الزمان الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال
ولا حاجة الى ما ذكرتم كما مر الاشارة اليه متعلق
بجميع ما ذكر في ذيل قلت وموقع الاشكال ما مر منه في الحاشية
المعنونة بقوله واحتج على انه قادر حيث قال بل يكفي علم الفاعل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو
قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث
بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير الخ

فلا حاجة الى جعله اشارة الى الجزء قوله وان تحقق الايجاب
بمعنى استحالته اه كما في بعض الحواشي وقريب منه ما ذكره الفاضل
المعاصر فافهم انتهى بل تحققه اه توضيحه ان القادر
هو الذي اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره عنه اذ لو امكن
عدمه بعد ارادته لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة
لا ينافي الاختيار بل لابد في الاختيار منه ووقف الفاضل
المعاصر بل تحققه اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل
كاشف عن امكانه بالنظر الى الذات اذ في عدمه دون
ملاحظتها وقوله فان القادر اه وكذا عدم المنافاة
وفيه اشعار الى تفسير القدرة وههنا يظهر التلازم الذي
ادعاه المحقق بينهما في صدر البحث فافهم انتهى وما ذكره
في التعليل عليل جدا كما ترى والصحيح هو ما ذكرنا وقوله فان
القادر على ما ذكرنا تعليل لكل من عدم المنافاة والمحققية
كما لا يخفى ثم لا يخفى ان من كلام الشارح ههنا انما يظهر ان المراد
من التفسيرين واحد اي ان المراد بصحة الفعل والترك
انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل فيرجع الى التفسير الاول

لا ان بين ظاهريهما تلازما كما هو ظاهر ما ادعاه المحشي هناك فافهم
وقد بينت وجه التلازم هناك فتذكر وقال السيد الشريف
في شرح المواقف في تعليل قوله بل صفة بل محققة لانه فرعه
يعني ان الوجوب بالاختيار فرع الاختيار وفيه تامل يظهر
بالتامل فتامل لقائل ان يقول اه الظاهر ان هذا ايراد
هو الايراد السابق بعينه كما يشهد به قوله والحاصل وانما
اعاده ههنا لزيادة التوضيح والالفاظ ان عينية الصفات
لا ينافي القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل و
ان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء ولا يرد السؤال
والجواب المذكور بقوله فان قلت اه وفي مراده بالاختيار
الذي هو مراد المتكلمين هو عدم امتناع الانفكاك
على ما ذكره سابقا المستلزم للحدوث لا صحة الفعل
والترك فانه قد ذكر سابقا انه يرجع الى التفسير الاول
وان المراد به صحتهما بالنظر الى الذات مع [illegible] هو

وهو لاينافي الوجوب بسبب الارادة ولذا كانت عين
الذات هذا ورد الفاضل المعاصر بعض ان المتكلم لما لم يكتف
في قدرة الباري تعالى بالتفسيرين المذكورين المسلمين
عند الحكماء بل قيده بعبارة عن كونه تعالى بحيث يصح
عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا يمكنه القول
بان صدور الفعل بالنظر الى الارادة والعلم الغير الزائدين
على الذات بل الزائدين القديمين ايضا واجب وعدمه
ممتنع كما يقوله الحكيم فالوجوب بالاختيار ينافي
الاختيار على اختياره الا ان يختار تجدد الاختيار
كبعض المعتزلة والكرامية والفرق بين هذا الايراد
وما في الحاشية ان بقوله لا يحتاج الى البيان انتهى
وفيه تامل لان المتكلمين فسروا في المشهور القدرة
بصحة الفعل والترك كما فسره الحكماء وهو يرجع
الى التفسير الآخر والاعتبار عليه وليس في كلامهم تعرض
للقدرة الا ما ذكره هذا الفاضل ولا عبرة لكن المحشي

حمل الايجاب مههنا على امتناع الانفكاك فيكون القدرة المتعلقة
له مخصصة بالمتكلمين وح فان كان المراد ان القدرة التي
المعنى الذي اصله المحشي ينافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين
الذات فهو الايراد الذي بعينه وان كان المراد فوملا. ورد به
وبالجملة لكن هذا الايراد وغير الايرادات التي غير ظاهر لابد من البيان فتامل
نعم يرد ايراد ههنا غير ان حدوث العالم لا يجتمع مع القول
بالوجوب بسبب الارادة التي هي عين الذات فتامل وقوله الزائدين
القديمين ايضا كانه اشارة الى ما اورده بعض المحشين على المحشي من ان
التقدير بعدم زيادة الارادة ليس بشيء اذ على تقدير زيادة
الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور وفيه تامل لانه على تقدير
الزيادة والحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا
اشكال والقائل بكونها زائدة قديمة انما هو الاشعري ولا
اشكال عليه لانه لا يقول بالوجوب فالايراد مختص بالقائلين
بالعينية كما فعله المحشي وهو ظاهر واعلم ان بعض المحققين فرع على
ما ذكر ان الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار انه فلا تشنيع
على الحكماء في القول بالايجاب او القول بالايجاب لاينافي
القدرة سواء كان الايجاب دائما ام لا ودائما خبر بعدم وقوعه ام

احد من الحكماء من هذا الوجه وانما منع من منع لزعمه انهم قائلون
بالايجاب بالمعنى الآخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله تعالى عندنا
بالله من قبيل افعال الطبايع والتشبيهية في مرتبة تكن الكلام
فرنت والزعم هذا ثم قال ذلك المحقق واما القدرة بالمعنى
الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك
بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا
سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل
في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم
صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة
في التقابل فان الترك الذي يعرض في زمان الفعل هو المقابل
للفعل لا الذي يعرض قبله لعدم اتحاد الزمان في الفعل اذا
وجب في وقت ما لم يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم
امكان وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس
الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه
لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار وان كان
العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار
المرتبط بدعوى حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع
لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا فانه
وفيه ما تلفظ فان مرادهم بالصحة هو الصحة بالقياس

الى الذات

الى الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه سابقا
لا الامكان الوقوعي على ما زعمه ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله
على الفعل والترك في وقتين وان كان تكلفا حتى لا يلزم ما
ذكره وكيف يحمل العبارة الواقعة في كلام المحقق في طبقة وبعض
الفلاسفة اتفق على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فلقد حق
اذن ان يطرح ما امر بحفظه خلف قاف فتعلقها بالمراد
يعني وقوع متعلقها ووجود مرادها لا انه قائل بحدوث التعلق
كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده في الازل
بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد وهكذا افاده
الفاضل المعاصر ايراد تحقيق لي في كاف تعريض للشيخ
بان ما ذكره كلام مجمل غير شاف لورود الاعتراض المذكور عليه والتحقيق
الشافي عنده ما سنذكره في اخر هذه الحاشية بقوله اقول
قد مرت الاشارة اه وقد اشار اليه في الحاشية ان بقوله
قلت اه والا لزم اجتماع علل وح يلزم التخلف ايضا كما
ظهر مما سبق فتذكر قلت تخلف المعلول عن علته اه فان قلت
فعلى هذا علة الحادث لا يكون موجودة الا في ان وجد المعلول بعده
اذ لو وجدت قبله ايضا لزم التخلف مع ان الكل النيه وقع فعله تلك
العلة ايضا يجب لئن يكون موجودة في ذلك الان اذ لو وجدت

قبله بالزمان يلزم التخلف وبالآن تتالي الآنات فيلزم اذن
وجود العلل الغير المتناهية في الآن المفروض وعلى المحذورين اشتغال
العقل كما يحكم باستحالة التخلف مع تخلل زمان كذلك يحكم باستحالة تحقق
العلة في آن والمعلول بعده بل يحكم بوجوب كون المعلول ايضا في ذلك
الآن فمنع الأول وتجويز الثاني مما لا وجه له قلت قد ذكرنا
سابقا ان المتقدمين تشبثوا بامر تدريجي الوجود غير قار الذات
كالحركة تكون اتمام تحققها بانقضائها ويكون هو شرطا
لوجود الحادث ومعدا له بحيث يكون آن انقضائه اول آن وجود
الحادث وكل قطعة فرض من ذلك الأمر تتوقف على قطعة
اخرى سابقة عليها يكون معدا لها وعلى ذلك الوجه فلا تخلف
فان قلت فعند وجود القطعة الأولى يجب وجود القطعة
الثانية بتمامها قلت كل جزء فرض من القطعة الثانية يتعلق
وجوده بالجزء الذي عليه شرط لوجوده ومعد له فما لم يوجد لا
يوجد فلم يلزم وجود القطعة الثانية بتمامها عند انقضاء
القطعة الأولى فتدبر فان قيل الممكن كما يحتاج الى العلة
في الحدوث كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف يقدم
عليه قيل انما يحتاج في البقاء الى العلة المفيدة للوجود
لا الى جميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده فتدبر

اما تخلف العلة التامة اه قال الفاضل المعاصر انت خبير بما مر
بان ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان الباري
تعالى موجود قبل وجود العالم مع زمان موهوم عديم البداية لا يكون
فيه شيء من الممكنات واما في ثبوت تعاليه عن الزمان و
بالجسمانيات وعدم معقولية قبليتها كما عليه المحققون منهم فلا
انتهى وانت خبير بان مرهما كلا بين احدهما انه ليس قبل وجود
العالم زمان لا موجود ولا موهوم فلا يلزم التخلف وقد
ظهر حاله في تضاعيف الكلمات السابقة فتذكر و
ثانيهما انه تعالى ليس زمانيا والتخلف انما يلزم ويستحيل
اذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود او
موهوم لم يوجد المعلول فيه وفيه بعد تسليم كونه تعالى غير زماني انه
على هذا يلزم جواز عدم الحادث مثلا في اليوم وان تحقق
جميع ما يتوقف عليه وجوده لكونه تعالى غير زماني وفي الازمنة
لا كلام لنا معه فتفطن بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح
قال الفاضل المعاصر شارح الرسالة الزوراء لم يتخلف
العلة التامة عن المعلول ليست بالذات بل من حيث انه
مستلزم للترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم
له او فرض جوازه كما يقوله الاشعري لم يكن ذلك محالا

وهذا الخلاف بتخلف المع عن العلة التامة اوذ الظ انه مح لذاته

مناقض لتمامية العلة وعليته ثم هذا الكلام منه رح كانه تمهيد

للجواب عن اصل الايراد انتهى وفيه نظر اما اولا فلان

محالية تخلف العلة التامة عن المع ليست من حيث انه مستلزم

للترجيح بلا مرجح بل للترجيح بلا مرجح ولم يقل احد بجوازه وكانه كان

في عبارة المحشي في نسخة الترجيح كما وقع في النسخة التي عندنا فنقل

ولا يخفى ان مثل هذا السهو [illegible] عن البناء وامّا ثانيا فلانه

لا فرق بين تخلف المع عن العلة التامة او تخلف العلة التامة

عن المعلول فليس شئ منهما محالا ذاتيا نعم قد يطلق العلة التامة

على ما يترتب المع عليها بالفعل وح تخلف المع عنه محال لذاته

لكن لا فرق ح بين تخلف المع عن العلة التامة او تخلف العلة

التامة عن المعم الا بالعبارة هذا ثم لا يخفى انه لا يمكن ان لا يكون

تخلف العلة التامة عن المع مستلزما للترجيح بلا مرجح وحديث

العلم بالاصلح لا يدل على جوازه بل انما يقتضي ان العلة

ليست بتامة بدون الوقت وبعد تحقق الوقت

لا تخلف فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المع الا انه

لزم التخلف المذكور على وجه غير مستحيل على ما ذكره

هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشي فتأمل ثم انه قد ظهر بما سبق

انه لا يمكن نقل الكلام ح في الوقت ويبقى الا الشك وقد ذكر

وظهر ان هذا التحقيق ايضا مما ينبغي ان يطرح خلف قاف

فانهما لا يناسبان اه اما العبارة الاولى فلان قوله

بان يريد الفعل متضمنا الى قوله وح يجب الفعل يدل على الزيادة

والحدوث كليهما فلا يناسب مذهب المص ولا الاشعري

واما العبارة الثانية فظ ايضا عدم مناسبتها لمذهب

المص اذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة واما عدم

مناسبتها لمذهب الاشعري فغير ظ والقول بان لفظ

الاستجماع المعبر بانضمام الارادة يشعر بالحدوث

على ما ذكره الفاضل المعاصر محل تامل فتامل ويمكن ان

يكون المراد ان مجموع هاتين العبارتين لا يناسب الا

ذلك المذهب لا ان كلا منهما كذلك فافهم

بان يريد الفعل فيجب اه فقد حذف لفظ المشعر

بما ذكر واضاف قوله بالنظر الى ارادة الذات بالنظر

الى العينية فانظر فانه يدل على انه اعتقد اه قه

بعض الفضلاء وستعرف ان كلام الشارح لا يدل على ما فهمه المحشي

فانظر وعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على

انه اعتقد حدوث الارادة عند المص فالمسامحة في العبارة

المشعرة بالحدوث لازم البتة انتهى ويمكن دفع ما ذكره

اخيرا بما في بعض الحواشي من انه قد حكم المص في الامور العامة بان

لا قديم سوى الله تع فلو كانت الارادة زائدة على الذات

عند المص على الفرض تكون حادثة عنده البتة فتدبر

قال المص في شرح الاشارات كان الغرض من نقل هذا الكلام

نقل المذاهب ثم تحقيق ان مذهب المص ماذا فافهم

المعتزلة الذين لا يقولون اه قال الفاضل المحشي خص

عدم الاعتراف بتجدد امر بهم اذ الاشعري يقول

تجدد التعلق ثم ان الى علة انفكاكها عن المراد وتخصيصه

بقدر من الزمان عندهم تقوله مع قولهم اه والى حاصل ان

هؤلاء افترقوا فيها بعضهم يقولون الحكمة في بعض الاوقات

اصلح واولى وطائفة منهم تقول بوجوب الاصلح عليه تع

كالمص على ما سيصرح به اخر هذا المقصد وهم اخرى

كالبشرية وغيره من القدماء كما نقل المحقق في

في شرح

في شرح الاشارات سابقا وبعضهم يقول بامتناع الصدور

قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم المحقق يقول بعود قول

الاولى من الاول والثاني واحد بناء على ان المراد بالامتناع

الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات

وكذا ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل الا انه

الحدوث دليل القدرة ولما احتاج الى الارادة المخصصة

قائلنا انتهى ولا يذهب عليك انه خلط بين وجوب

الاصلح بالمعنى الاول فيما يجي في اخر هذا المقصد اي ما يذم تاركه عقلا

وبين الوجوب الذي هو المراد هنا وهو ممتنع عدمه وما سبق

نقله من شرح الاشارات من ان هؤلاء يقولون بتخصيصه على

سبيل الاولوية هو ان الوجوب المراد منه المعنى الثاني

كما لا يخفى وبالجملة لا ربط لوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه

بمعنى كونه ممتنع النقيض على اصل من اثبت ما لم يجب لم يوجد

فالمراد به ان الحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما هو ما

نقل عن المص وهو ما نقلناه انفا في ذي العبارة من تخفيف

اذ هؤلاء يقولون بصدوره في ذلك الوقت على سبيل الاولوية

وهؤلاء على سبيل الوجوب واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص

بالمعنى الذي سيجي بهذا
المقام اه وهو ظ
فالحق في توجيه كلام
المحشي ان يق ان مراده
بالحكم بوجوب الاصلح

حيث يعتقد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما اشار
اليه المحشي ايضا في الحاشية ان بقي فحوى العبارتين واحد
بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ من قال
بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره
في ذلك الوقت ولم يقل بالاولوية هذا لكن الظاهر انه ليس
مراد المص بالامتناع الامتناع بالغير بل الامتناع لذات الوقت
كما يشير اليه كلامه فيما نقل سابقا حيث قال وفرقة قالوا
تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب فجعلوا احداث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا في حد كلامه طاب
ثراه ان بعضهم تمسكوا بكون بعض الاوقات اصلح
للصدور وح فهم يكتفون في وجوبه بالاولوية يقول
بصدوره بها ومن يوجب الوجوب يقول به وبعضهم
يقولون ان صدور الفعل في غير ذلك الوقت
ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت
وح لا مجال لتوهم رجوع العبارتين الى شيء واحد
كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المص في بحث الجواهر
يوافق الطريقة الثانية لكن كما نبهت ضمنا

يعتمد

يعتمد عليه ولا يسطر الحمل اليه كما يظهر بالتامل مع الاطلاع على ما
تلونا عليك في الكلمات ان بقي فتامل وكذا الطريقة
الاولى لا يمكن سلوكها الا بالتزام التمسك على التفوق كما مر
مرارا فتذكر وليعلم ان مختار المص هذا لا يوافق ظواهر
ما ورد عن الراسخين في العلم ع من ان المشية محدثة وان
علم الله غير المشية سابق عليها وان المريد لا يكون المراد
معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد الى غير ذلك من الاخبار
اللهم الا ان يكون المراد بالمشية تعلقها ويقرب منه
ان يكون المراد بالارادة في حقه تع هو احداثه على
ما ورد عن العالم ع ان الارادة من الله هو احداثه
لا غير ذلك وح لا منافاة والعلم عند اهل الذكر ع
واما ما ذكره الفاضل المعاصر من حديث الارادة
الاجمالية والتفصيلية كالعلم وكون القديمة هي الاولى
هي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل ووجود العالم جملة
والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات
المتغيرة المتبدلة من افاعيله تع او افاعيل عبيده
فلا يرجع الى محصول بل الحق ما يقتضيه ذا القول

بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ايضا ويحكم بوجوب علمه تعالى على التفصيل
في الازل والا لزم الجهل   اه ش تقرير الدليل الثاني لا يخفى
فيكون هذا الدليل وما بعده دالا على نفي القدرة بالمعنى المشهور
لا بما ذكره المحشي وايضا لا اختصاص لهما بقدرة البارئ تعالى بل
يجريان في قدرة العبد ايضا كما لا يخفى ثم الظاهر ان هذه الادلة
انما تنتهض على من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين
سواء كالمص والمعتزلة واما الاشاعرة القائلون
بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا كما افاده الفاضل
المعاصر   يمكن الجواب اه قال الفاضل هذا
اذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل
بالارادة واما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق
المعبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو ظاهر الشرح فالاصوب
تقرير الجواب بان وجوب وجود المعلول بالنظر الى الوجود
لا ينافي امكانه بالنظر الى ذاته على ان وقد رقم هذا كله لو
اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان الغرض
الايراد على مختار المص من القدرة المتعلقة بالطرفين

سواء كان في بحث الاعراض وتعلقها بالطرفين وتقدم
الفعل نحو ان المص انسب فيعلم انه يظهر وانت خبير بان الشبهة
لا تنتهض على نفي القدرة المطلقة كما اعترف به هو نفسه فلا
حاجة الى ما ذكره المحشي وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة
بالطرفين فقوله هنا لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ليس على
ما ينبغي ثم ما ذكره من ان الشبهة جواب المص على تقدير كون الغرض
نفي القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتفكر
على انه لا يخفى ان من نفي التردد قال بعض المحققين لا يخفى
ان جواب المص ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه
ذكر الجواب على احد الشقين وترك الاخر قياسا عليه فان
حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم
فان كانت قدرة على الوجود يختار انها متحققة حال العدم
لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت
قدرة على العدم يختار انها متحققة حال الوجود
لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال

واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في
مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون
خالية من كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة
بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى وفيه تامل اذ لا شك ان
مراد المص من القدرة هو القدرة المتعلقة بالطرفين
لا المتعلقة باحد الطرفين اذ هو لا نقول بها وايضا لا حاجة
في الجواب الى ما ذكره كما مر انفا ولا شك ايضا انه يجب ان يمكن
التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون المتمكن
من الوجود في زمان ومن العدم في زمان آخر كما زعمه السيد
المحشي وشنع عليه هذا المحقق بنفسه وح يجب حمل كلام الشيخ على ان
يصدق عليه في حال العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل في
الاستقبال لا على الوجود فقط وكذا في حال الوجود يكون
قادرا على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا العدم فقط الا ان المص
احال هذا الشق على المقايسة ولو حمل قوله مع العدم على
عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا يخفى
وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية من كلا الطرفين

آه يرد عليه ان الامر في كل حال كذلك لكن قوله يمكن تحقق كل من
الفعل والترك فيه والكلام ليس الا فيه والكلام
ليس الا فيه نعم يرد في ما اورده المحشي من انه يحتاج في الجواب
المذكور الى تطويل المسافة وهذا المحقق معترف لورود هذا
الايراد فتامل وليعلم ان المتكلمين آه قد افاد الفاضل
المعاصر هذا البحث وان سبق مروجا في بحث القدرة
من الاعراض لكن المحقق ذكره ههنا تمهيدا لتوجيه المتن بانه
رد قول الاشعري ان القدرة على الفعل لا تتحقق قبل
الفعل على ما يجيء آخر هذه الحاشية انتهى وانت خبير ان
حمل عبارة المتن رد القول الاشعري المنبه المذكور
سابقا لا يحتاج الى اعادة هذا التفصيل ههنا
فالاولى ان يوجه ان اعادة هذا التفصيل ههنا لبيان
تحقق المذهب الثالث وان عبارة المتن يلائم عن
الحمل عليه فافهم اي القدرة الحادثة الطامة كلام
المص سابقا ان النزاع في مطلق القدرة حيث استدل

في مبحث الاعراض

على كون القدرة متقدمة بدليل ثالث وهو انه لولاه لزم
احد المحالين يعني قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى لكن
الشيخ ابا الحسن بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وكانه تاويل
لكلامهم وتعصب من جانبهم اذ اكثر ادلتهم تجري في قدرة الله
تعالى ايضا هذا وقد الفاضل المعاصر ان النزاع كما يظهر
من عبارة شارح المقاصد وغيره في القدرة المتعلقة و
تعلق القدرة الذاتية حادث عند الاشعرية فيمكنهم
تسليم الثاني ومنع محاليته لكن وقعت في المواقف
وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما يأباه البديهة
انتهى ولا يذهب عليك انه لو كان المراد بالقدرة
المتعلقة ما هو ظاهره فلا تعقل سعة القول بكونها
متقدمة على الفعل في المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع على
اللفظ وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها عن
شارح المواقف كما لا يخفى ولو كان المراد معنى آخر فما
يظهر حقيقة الامر بعد بيانه فتدبر ثم انه لو كان النزاع في
القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي فمحل كلام المصنف هنا

على هذه المسئلة رد على الاشعري كما سيذكره المحشي مما لا وجه
له كما افاده بعض الفضلا قبله او حين وجوده قال الفاضل
المعاصر ان في ذلك النزاع النزاع فان القدرة
الواحدة هل تتعلق الصادر بالطرفين ام لا فمن قال بتقدمها قال
بتعلقها بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا مما استفاده من كلام الشيخ
في بحث الاعراض وفيه تامل لان من قال بوجودها مع الفعل
يمكنه ان يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين
بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وان وجب احدهما
بسبب اختياره نعم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى
حصول الطرفين بها بالفعل وهذا احتمال لا يمكن القول
بها مع تقدم القدرة ايضا وهو ظ ويمكن ان يكون المراد
ان منشأ النزاعين ومبناهما واحد وح فلعل له وجها
فتامل لكنه غير واقع بالاتفاق ثم ان من الجماعة
من ذهب الى وقوعه ايضا وهو احد قولي ابي الحسن الاشعري
كما يظهر مما علقناه على حواشي المختصر والشارح منهما

بالقدرة اه قال الفاضل المعاصر بهذا التوجيه ذكره الشراح
لقول المص والتفتازاني ومن اغلاطه انه لا يناسب مذهبه من جواز
حال البقاء ايضا الى علة الوجود وكونها مثل استعداد البقاء بل
اول المسئلة دخل الدليل مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة
بعد الحدوث مع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال الوجود
مطلقا انتهى ولا يذهب عليك انه لا ربط لحديث البقاء
بهنا اذ النزاع في حال الاحتياج الى الحدوث ولئن سلم انه
في حال الوجود مطلقا كما ذكره فلا وجه ايضا لما اورده بل
لا يرد على هذا الدليل شيء غير ما اورده المحقق هذا ثم قال في تحقيق
توجيهه بان وجوب كونها مع الفعل ينافي مفهومها ومعناها
الذي هو التمكن من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة
المتعلقة بالفعل من حيث هي بدلا عنه بالترك الموجب
لامكان كونهما في الحين واحدة وعلى هذا التوجيه
يكون دليلا على مختاره في كلا المقامين فتأمل انتهى وقد
ظهر حاله بما ذكرنا في حاشيته ان البقاء فتأمل تكليف الكافر
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال والقدرة

انما يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ثم انه اعترض
عليه بعض الفضلاء بان هذا الالزام ان تنجيز التكليف ليس
ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ
ظاهر ان الكافر في كل آن مكلف منجزا بالاسلام بدلا عن
كفره في هذا الآن ويأثم بتاخيره الى الآن الآخر انتهى و
للمنع مجال لكن يرد هيهنا شيء آخر وهو انه ان استمر الكفر
في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون مكلفا به
اصلا فتنتفي العقاب راسا فالحق في الجواب هو ما ذكره المحشي دام ظله
ويمكن دفع الايراد ذلك هذا او بما قررنا ظهر انه لو اعترض الكافر
بالشق الاول من الترديد الذي ذكره المكلف واندفع عنه العلاوة
الى ما اورده المحشي فافهم ويمكن ان يورد النقض على هذا الجواب
بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام في اول
زمان بلوغه والتزامه مشكل اذ كل مكلف على هذا الكون
بايقاع الفعل في ثاني الحال ففي اول زمان البلوغ

لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بعد ثان في الحال ولا التكليف قبل البلوغ
حتى يكون تكليفا بالاسلام في اول زمان البلوغ اللهم الا
ان لا يسلم ذلك ويقال ان قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف
نعم لا يجوز التكليف التنجيزي فتدبر ويمكن ان يقال ايضا
ان بعد آن انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن
آخر متصل به بل كل آن يفرض بعده فبينه وبين الآن
المفروض زمان وح فنقول كل آن فرض في زمان البلوغ وقع
التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن
مكلفا بالاسلام فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول
لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وليس فليس فالمراد
باول زمان البلوغ ان كان هو الآن الحد المشترك
بين زمان البلوغ وعدمه ففيه انه لا اسلام فيه اه
وان كان هو اول آن يكون الاسلام فيه فليس آن
كذلك وان كان هو قطعة من الزمان التي في ابتداء البلوغ

او الذات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق التكليف
بالاسلام فيها على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام
في كل جزء وقع سابقا عليه فتامل ويمكن دفع هذا الايراد
ايضا توضيحه انه يكفي في كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحيته
لتعلق القدرة به اي كونه بحيث اذا تعلق وقع مقارنا للقدرة
ولا شك في تحقق هذا المعنى حال العدم ولم يعتبروا المقدورية
بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يخفى ان هذا جواب حسن وقد اورده
عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين مما لا يستحق للايراد
ولا يليق لاجل اضاعة المداد وما ادعاه الفاضل المحشي
من ان منشا الكل شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية
بالفعل مكابرة محل تامل ولا يخفى ايضا ان هذا دفع للايراد
بغير الجواب اذ لا حاجة ح الى التزام ان التكليف
وقع في الحال بايقاع الفعل فيه في الحال او وقع التكليف
بايقاع الفعل في الحال ايضا او في زمان العدم بمعنى الفعل

مقدوراً بالمعنى المذكور اذ لو كان فعله فى هذا الزمان لوقع
الفعل مقارناً للقدرة والحاصل ان فى زمان العدم كان الفعل
ممكناً وليس المقدورية المذكورة الا هذا الا ان يقال ان نعم بشرط
العدم ليس بممكن ولا كلام فيه فتدبر واما قوله على ان اه
فهو على ما فى الحواشى جواب باختيار الشق الثانى والفاضل
المعاصر فى بيان هذا الجواب لا نم ان شرط تعلق التكليف ا
بالفعل المقدورية بالفعل حتى يتاتى المنافاة ويستغرب
التأخر بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة فى وقتها
فلو مات على الكفر كان الايمان مقدوراً له لكن ومكلفاً به
الى ان موته ولو امن كان التكليف بالايمان الى اول حدوثه
وفعلية مقدورية على انه يمكن استمراره فى حال الايمان ا
ولا منافاة حينئذ على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل
وجواز التكليف به ثم قال اقول على ما قررت قوله على
اه ليس جواباً باختيار الشق الثانى فى محصله بتقدير تبديل
الكفر بالايمان كما قد يظن مع ان الاشبه ان قوله او ورد
ان استمر فكذا وان تبدل فكذا او ان تبدل فكذا

ترديد وتقسيم للحكم بحسب الواقع لا استفسار وسؤال حتى
يجب الجواب حينئذ باختيار احد الشقين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره فى
توجيه كلام المحشى حسن لكن قوله مع ان الاشبه اه كما ترى فتامل
لانا نقول الابتلاء انما يكون اه لا يذهب عليك ان هذا
يدل على ان مراد المحشى من العلاوة هو ما نقلنا عن الفاضل
المعاصر لا انه يكون جواباً ثانياً باختيار ان التكليف
انما هو فى حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل الى آخره اذ
يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يصح
ان يقع ان الابتلاء انما هو فائدة الحدوث لا الاستمرار
فافهم والحق ان النزاع المذكور لفظى هذا هو الحق الذى
لا محيد عنه وقد جعل بعض الافاضل النزاع معنوياً فاختار
الشق الاول وقال انه على مذهب الاشعرية القائلين
بتعلق ارادة الله فى فعل العبد علة لصدوره غير معقول
انه مكتسب للعبد لا يكون قادراً قبل الفعل وعند المعتزلة
القائلين بان العبد فاعل لافعاله قبل انضمام الارادة و
سائر الشرائط يكون قادراً بمعنى انه لو اراد الفعل المقدور

مع سائر الشرائط صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء صدر
عنه الفعل او لم يصدر انتهى وفيه بعد مع انه يمكن المناقشة
فيه بان القدرة الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل
واى دليل على وجوب مقارنتها له هذا وقريب مما نقلنا ما
ذكره الفاضل المعاصر الشريف في جعل النزاع معنويا وفيه ما فيه و
قد جعل بعض المحققين الشريف مبناء هذا الخلاف على الخلاف
في كون افعال العباد بقدرتهم ام لا لكن جعل التقديم و
المعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري ان القدرة
مع الفعل اى معه بالذات كمعلولي علة واحدة و
قول المعتزلة انها قبله اى بالذات كتقدم العلة على المع[لول]
وهذا البعد كما لا يخفى   كان متحقق قبل الفعل ويمكن
ايضا تعلقها بالطرفين على السواء   والكسب ذكره الكسب
للانطباق على مذهب الاشعري فاندفع ما اورده بعض المحققين
من ان جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين
بتاثير قدرة العباد دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون
بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا
فتامل   ولم يتحقق الا مع الفعل والا لزم التخلف وكذا

لم يكن متعلقا الا بالطرف الواقع وهو ظ واعلم انه قد روى
ثقة الاسلام يعنى الكافى روايتين عن ابى عبد الله عليه السلم
فيهما ان العباد يستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا
فعلوا ذلك الفعل وانه ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل
قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعا ولعله
يمكن حمل الاستطاعة فيهما على ما ذكره المحقق الطوسي الشريف من جميع الشرائط
التامة فلا اشكال هذا مع ما فيهما من ضعف السند و
معارضتهما بما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بسند صحيح
عن الصادق ع انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة
متقدمة للقبض والبسط ولسند او صحيح عنه ص انه قال
لا يكون العبد فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة معه من
الله عز وجل وانما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى
بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا
الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكره المحقق حسن
للجمع بين هذه الاخبار والله تعالى ورسوله واهل الذكر
عليهم السلم اعلم   وايضا كان الدليل الثاني يمكن

[illegible]

ان لا يكون مراد المستدل ان القدرة يلزمها كونها محتاجا
اليها في الجملة وعند حصول الفعل لا حاجة اليها فلو لم تتقدم
على الفعل لم يكن حاجة اليها اصلا وح فيجوز تحققها وقت الفعل
ايضا لكن لم يكن حاجة اليها الا انه يلزمها كونها محتاجا اليها
في جميع اوقات حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها
وقت الفعل عدم حصولها فيه فتامل ولذا قال
ويمكن اجتماع اه يعني ان اختيار المص في جواب الايراد
بهذا التقرير ان القدرة على الاستقبال مع العدم في الحال
يشعر باعتقاده انه في حال حصول الفعل لا قدرة عليه والا
لكان ينبغي ان يذكر ايضا في الجواب انه لا امتناع في اجتماع
القدرة على شيء معه كما ذكره المحشي سابقا فهم وعدم سعة
قوله يمكن لهذا التوجيه كانه باعتبار ان حكمه بالامكان يشعر
بامكان تحقق القدرة على نحو اخر ايضا وما ذلك الا
باجتماعه مع الوجود والا لكان المناسب ان يقول القدرة
على المستقبل تكون مع العدم في الحال بلا اتهام امكان الا
ولا يخفى وهنه اذ الظاهر كما يحكم به الوجدان ان لفظ
الامكان ههنا مقابل لما ذكره المستدل انه

لا يمكن اجتماع القدرة لا مع الوجود ولا مع العدم فرده بانه يمكن
اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو ولا اشعار فيه اصلا بامكان
تحقق القدرة على نحو اخر فتدبر وقال بعض الافاضل اي
لا يبعد قوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم
في الحال لان هذا اشعار بان الخصم قائل بالقدرة بحسب الوجود
ولكن لا يقول بانها مجتمعة مع العدم والحال ان القائل
المذكور ينفي القدرة راسا انتهى ولا يخفى بعده وضعفه
والاولى في توجيهه اه هذا التحقيق وجوابا احدهما لتحقيق
جوابا لقول الاشعري ان القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي
لا تتحقق قبل الفعل مع العدم لان وقت العدم تحقق شرائط
التاثير في العدم فلا قدرة على الوجود ح فالقدرة على الوجود لا
تكون الا حين الوجود وكذا الحال في القدرة على العدم فاجاب
بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال وهذا
لا ينافي تحقق شرائط التاثير في العدم في الحال نفسه
لو تحقق شرائط التاثير في العدم في الاستقبال لما تحقق القدرة

عليه فهذا رد على الاشعري ان القدرة لا تتحقق قبل الفعل
لا لمن انكر القدرة مطلقا وح يلايم لفظ الامكان ولا
يخفى انه يتوجه على هذا ما نقلنا سابقا عن بعض الفضلاء
من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الله تعالى وثانيها
ان يحمل هذا جوابا لمن ابطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا
بعين ما ذكر من الوجه ويحمل قول المحشي فهذا رد على الاشعري
على انه يظهر من هذا الرد رد قول الاشعري ايضا لا انه
يكون ردا على الاشعري فقط وح فلا يرد ما ذكر لكن يرد على الوجهين
انه لا وجه لاعادة هذا مع سبقه في مبحث الاعراض وثالثها
ان الحق ان هذا جواب لمن انكر القدرة الازلية بناء على
ما تقرر عند الاشاعرة ان القدرة لا تكون قبل الفعل
فاجاب المص برد مذهب الاشعري كما سبق منه
في بحث الاعراض حتى يضمحل تمسك هذا المنكر وح
يندفع ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى لكن ظ عبارة المص
الصق بتوجيه المحشي كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام

هذا

هذا ورابعها ان يكون جوابا ايضا لمن انكر القدرة الازلية لكنه
لكن لا يكون بناء على ما تقرر ان القدرة لا تكون
قبل الفعل بل يكون نظره الى الاستدلال عليه بما ذكرهم من ان
وقت العدم تحقق شرائط التاثير له فاجاب المص
عنه برد هذا الاستدلال على ما ذكرنا وهذا اقرب الوجوه
فتدبر وقال بعض الافاضل فالاولى ان يقال ان
كلام المص هذا رد على الاشعري الذي يقول بان
القدرة الحادثة لا تجتمع مع عدم الفعل اى الاثر في زمان عدمه
بل توجب الفعل ومبنى هذا القول ان العدم لا يجوز
ان يكون متعلقا للقدرة لانه ازلي والازلي لا
يكون مقدورا وايضا يكون نفيا محضا والنفي لا
يقبل التاثير فاجاب المص بانه يمكن اجتماع
القدرة مع العدم بان تتعلق في زمان عدم الفعل
بايجاده في الزمان المستقبل فلا محذور ولا يلزم
منه هذا كون العدم اثرا للقدرة انتهى وما جعله

مث قول الاشعري لم يتمسك به احد منهم بل لهم ادلة اخرى
كما سبق في الاعراض وايضا انهم لم يخصصوا اقوالهم
ان القدرة مع الفعل بالفعل بل بعضهم ان القدرة
على الفعل مع الفعل وعلى الترك مع الترك ولا يعقل
تقدم القدرة على شيء عليه نعم كون العدم مقدورا ام لا نزاع
آخر بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا النزاع هذا ثم
يرد على ما ذكرنا او اوردنا من الايرادين على الوجه الاول
فتامل الشرح لان نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء هذا انما بناء على مذهب الحق والمعتزلة او نقول
المراد بالقدرة هو القدرة المطلقة ولا نزاع فيه
بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص
يتعلق بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة
على الترك بالشخص وهي فيستقيم هذا على المذهبين
كما افاده الفاضل المعاصر الشرح ولا شيء
من الازلي باثر للقادر كما هو المشهور بين المتكلمين
وقد سبق في بحث الامور العامة فيكون الزاما عليهم

ولا ينهض

ولا ينهض على غيرهم ممن لا يقول بها وهو الحق هذا وقد اشرنا
سابقا الى ان هذا الدليل ايضا انما يدل على نفي القدرة
بالمعنى المشهور وانه لا يخص ايضا بقدرة الله تعالى فذكروا انما
حملا على ان الازلي لا يكون اثرا للقادر بالقدرة المشايخ
فيها الملازمة لحدوث الفعل اي ما به يصح انفكاك الفاعل
عن كل من الفعل والترك كما زعمه المحشي وقط الفاضل اذا العدم
الازلي لا يمكن ارتفاعه قطعا وما قال لو امكن ان يثبت قدمه
امتنع عدمه انما هو في الموجودات وهو ظاهر ويمكن ان يعلل عدم
صلاحية الازلي لتعلق القدرة بوجه اخر وهو انه
لو كان اثرا لها لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل تأثير
القدرة والمحشي انما حمل على هذا الوجه كما اشير اليه وما
في بعض الحواشي من ان هذا اختلاف الظاهر فيلغو
ذكر الازلية في الاستدلال لحصول تمام الدليل اذ لا بد فيه
من بيان تحقق العدم قبل تأثير القدرة وهي فذلك الازلي الشرح

لبيان ذلك فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري
الا في القدرة الحادثة دون القديمة التي هي المقصودة
ههنا اذ العدم ليس متحقق قبلها فتدبر واما ما ذكره بعض
الفضلاء من انه يدل على ان الجواهر الحادثة لا يكون
مقدورا لله تعالى اذ عدمها ازلي ففيه ان عدمها
وان كان ازليا لكنه كان بقدرته تعالى ولكان هذا
كاف بكون الشيء مقدورا فتأمل قد انجر
الى ليس اه لما كان ظاهر كلام الشيخ ان هذا اشارة
الى الجواب عن كلا الدليلين والحال انه ظاهره لا ينطبق
الا على الجواب عن الثاني فاشار المحشي الى توجيهه بحيث
يكون اشارة الى الجواب الاول ايضا وخلاصته ان المطلق
المقابل للفعل شيء الذي هو احد طرفي القدرة هو عدم
فعل ذلك الشيء لا فعل عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم
وتحقق العدم قبل القدرة انما ينافي فعل العدم

او لزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان
للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر
وح فصح جعل عبارة المقاصد اشارة الى الجواب عن هذا الدليل ايضا
لكن هذا كما اشرنا اليه انما يستقيم اذا وجه عدم كون الأثر ازليا
مقدورا بالوجه الاخير الذي ذكرنا من الوجهين الاولين
هذا وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل ايضا
لا يستند الى شيء ولا وجود له في الخارج فلا يكون مقدورا
قلت عدم الفعل عما من شأنه ان يكون فاعلا لا بد
له من سبب ويمكن ان يكون سببه ارادة ذلك
الفاعل له او عدم ارادته للفعل فيكون مقدورا
ولا ف وفيه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان مراد
المعترض انه اذا كان عدم الفعل ايضا متحققا دائما
كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة به لكونه حاصلا
قبله وثانيا ان ما ذكره في الجواب يسير في مقابلة واما

ثانياً فلان مثل ما ذكره يجري في العدم ايضاً اذ نقول عدم الشيء
الذي من شانه الوجود لابد له من سبب له فالعدول عن العدم
الى عدم الفعل لا وجه له فتامل فالحق في الجواب ان يقال لعل
الغرض في العدول عن العدم الى عدم الفعل بيان المراد انه لا يتعلق
القدرة بفعل العدم حتى يلزم ان يتحقق قبلها ينافي ذلك
بل انه يتعلق بعدم الفعل وابقاء العدم بحاله فالعدم
مقدور باعتبار البقاء والاستمرار وبالجملة المراد بعدم الفعل
هو ابقاء العدم لكنه مستمراً وهو مقدور على ما هو المشهور في الجواب
عن هذا الدليل ان العدم مقدور باعتبار استمراره لانه
فرق بين عدم الفعل وفعل العدم ثم لما كان تعلق القدرة
باحدهما دون الاخر فتدبر وتحقق العدم قبل القدرة قد
عرفت ان هذا في القدرة الحادثة واما في القديمة فلا
الا ان يقال بحدوث تعلقها ولم يجعل العدم الازلي مستنداً
اليها حتى يجري فيه تعلق القدرة القديمة ايضاً بحدوث شيء
فتامل والتحقيق يكفيه كون ده هذا ان ثبت انا وجه

يعني

تطبيق العبارة على الجواب عن الدليل الثاني وتوضيح ما ذكره الفاضل
المعاصر من انه لا نزاع في ان عدم المع يكون تابعاً لعدم العلة
فعدم الفعل يمكن ان يكون تابعاً لعدم المشية وهذا كاف في القدرة
كما قال لو اراد شيئاً وان لم يشأ لم يفعل ولا يحتاج الى ان يكون
العدم مفعولاً للقدرة ومعلولاً للارادة حتى يتوجه ان المنفي
لا يصلح لان يكون متعلقاً اذ متعلق القدرة ليس فعل العدم
بل عدم الفعل وعدم الفعل ليس فعل العدم انتهى وهذا آخر ما
وصل الينا من حاشية هذا الفاضل المعاصر والله الموفق
الش اي قدرة الله تعالى شاملة اه اعلم ان ههنا احتمالات الاول
ان يكون المراد ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الموجودات اي جميعها
مستند الى قدرته وارادته تعالى الثاني ان يكون المراد
ان كل ممكن مقدور له اي انه تعالى يقدر على ايجاده سواء
كان بلا واسطة او بواسطة الثالث ان يكون المراد
انه تعالى يقدر على ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلاً يقدر على ايجاد

حركة زيد بلا توسط زيد والظاهر ان المهم في هذا البحث هو اثبات
ولو تنزل عنه فالثاني دون الاول وان كان ما نقل عن المحقق الخفاجي
في هذا المقام يلائم ذلك كما ترى وذلك لان من المهمات
العظيمة للمتكلم ان يبين ان الله تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات
المعدومة ويبطل احتمال ان يكون عدمها مستندا اليه تعالى على سبيل
الايجاب ولم يبين ذلك الا في هذا البحث والظاهر بعد اثبات
التوحيد وحدوث العالم يثبت المطلوب الاول بلا تجشم دليل آخر
وهو ظاهر ثم نقول اثبات هذين المطلبين بالدليل العقلي محالا
ثم بعد المعتمد هو الدلائل السمعية من الآيات والروايات
الواردة في هذا الباب البالغة حد التواتر تقطع دابر الشكوك
والارتياب والله الموفق للصواب ولا يذهب
عليك ان الدليل الذي اورده الشارح لو تم لا ينهض
على اثبات جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتام لما
اورده الشارح من الوجهين ولما افاده بعض المحققين من انه

لا خصوصية لهذا الدليل بعموم قدرة الله تعالى بل لو تم لدل على
عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل
الف علتين على السواء فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة الى كل
واحد وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب فهو ظاهر
لا خفاء في ان امكان الصدور له تعالى ثابت بعض المحققين
تقرير هذا الدليل على ما هو ذات ما ذكره ان يقال كل مقدور له
امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن
الغير مطلق ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير
مطلق وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان
الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها
لوجوب انتهاء جميع الآثار الى الواجب ينتج كل مقدور له امكان
الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان يقال
كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلق بالقوة وكل
ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالفعل له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة فيحصل النتيجة وانما جعلنا كلا

الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلق
ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن

على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لو لم نعتبره فى الاوسط لزم
اما الغاءه او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم
من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب
كالاحتراق الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرته تعالى فتامل
انتهى وفيه بحث لان المراد بالمقدور اما ما يصلح لتعلق
القدرة به كما هو ظاهره او الممكن مطلقا فعلى الاول اللازم
من القياسين اللذين ذكرهما الا ان كل ما يصدر عنه شىء
بالقدرة والارادة له امكان الصدور عن الواجب وهذا
لا يشمل ما يصدر عن شىء بالايجاب كالاحتراق للنار مع
ان غرضه اخراج ذلك كما صرح به وعلى الثانى منعنا
صغرى القياس الاول اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن
صدوره عن شىء بالارادة والقول لا حاجة الى التطويل
المذكور اذ يكفى ان يقال كل ممكن له امكان الصدور عن
الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ينتج ان
كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة

وبالجملة

وبالجملة جعل ما ذكر قياسين لا ينفع فى الغرض المذكور اصلا وانما
ينفع فيه حذف قيد الارادة عن الصغرى وهو موجود فى كلام المحشى وهذا
ظاهر جدا وتفصيل المقام انه اما ان يؤخذ الارادة فى
الصغرى ويترك ان حذف المحشى له آخرا بناء على الظهور او لعدم
الاحتياج اليه فيكون الاستدلال كما اورده انفا ويرد عليه
ما اشرنا اليه من منع الصغرى اذ لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الغير بالارادة بل لا نسلم ذلك فى كل موجود ايضا فهو لا ينتهض
على اثبات شىء من المطالب المذكورة ولو سلم فانما يثبت
المطلبين الاولين دون الثالث وهو ظاهر واما ان
لا يؤخذ ويقال ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير
وكل ما له امكان الصدور عن الواجب تعالى بالارادة سواء امكان الصدور عن الغير له ٢
كان بلا واسطة او بواسطة وهذا بناء على ثبوت التوحيد
وحدوث العالم وانه يكفى فى كون الشىء صادرا بالارادة
كون علته صادرة بها فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى و
ح غرض المحشى من تحقيق ان امكان الصدور
عن الغير بالارادة علة للمقدورية انما هو بيان

انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الغير اي الواجب بالارادة ثبت عموم قدرته اذ علمه المتعلق
ليست الا هذا لكنه حذف الصغرى وكذا قيده بالارادة عن
الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه الذي لكن
يرد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الغير اذ لعل من الممكنات ما لا يقدر شيء على ايجاده
وان لم يأب ذاته عن الوجود ولو سلم فلا نسلم امكان صدوره
عن شيء من الموجودات بل ربما لا يجوز صدوره الا عن ممكن
معدوم وكذا الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا نسلم
امكان صدوره عن الواجب تعالى ونظير هذا يرد على التوجيه
الذي ابق بالضرورة كما لا يخفى ولو سلم فانما ينهض على اثبات
المطلب الثاني من الثالث هذا ولا يخفى ان
الدليل على هذا التقدير لو اجرى في اثبات المطلب
الاول بان يبدل الممكن في موضوع الصغرى بالموجود
لتم ولا يرد عليه ما اوردنا بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من
ان بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم لا خفاء
في ذلك المطلب فتأمل وههنا ابحاث اخر

وهو ان يحمل الكلام على ان كل ما يصلح لتعلق ايجاد الغير به فهو
مقدور له تعالى بواسطة او بلا واسطة وح فلو حمل كلام المحشي
على اثبات ذلك يكفي فيه الانطباق عليه ولا يرد الا الايراد
الثاني ولو خص الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني
ايضا فتدبر او الشيء الذي لم يتصف اه وما اتصف
به اتصف بها ولم يذكره لظهوره فلا يرد ان مجرد هذا
لا يكفي في العلية المتعلقة والنافع في المقام ليس الا هذا فافهم
ثم لا يخفى ان التلازم بين المقدورية وامكان الصدور
كاف في اثبات المرام وكان المراد بالعلية ايضا ما يتناول
هذا فلا يرد ما في بعض الحواشي من ان غاية ما يلزم
مما ذكر ان يكون بينهما تلازم وهذا لا يفيد العلية بل
يجوز ان يكونا معلولي علة ثالثة فتأمل له امكان الصدور
عن الواجب تعالى هذا انما بناء على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه او
ان المراد ان كل ما هو مقدور للغير فهو مقدور للواجب تعالى
سواء كان واحدا او نعوذ بالله متعددا ولا يخفى
الغرض ههنا ان واجبا واحدا قادر على جميع ذلك

بل بعد اثبات التوحيد يظهر ذلك فتامل بايجاد الواجب
تعالى وقدرته بلا واسطة ومن جوز كون الممكن مجردا كالاجسام
يكون عنده ايضا جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكن اعم
من واسطة او بلا واسطة هذا هو الملايم لما سبق واما ما ذكره
المحشى فلا يلايمه بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق ويمكن
غرضه اثبات كون الجميع مقدورا له تعالى بلا واسطة وذلك
بدعوى الثاني ان من هو قادر على ايجاد الفاعل قادر على
ايجاد فعله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب
المعتزلة ايضا ولا يخفى ان دعوى الثاني المذكور قريبة جدا
لكن لا يثبت بها الا قدرته تعالى على جميع الموجودات وكذا
المقدورات لها الا على جميع الممكنات لما ذكرنا من المناقشة
سابقا لكن هذا انما هو على قانون النظر وطور المناظرة وبعد قطع
تامل في مقدوراته عز شانه ولاحظ مصنوعاته علم
برهانه حصل له العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال
هذه الشكوك والاوهام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
وقال بعض المحققين يمكن توجيه كلام المص بحيث لا يتوجه

شئ

شئ بان يقال لما ثبت سابقا ان الامكان علة الاحتياج
الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان
علة للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مقتضى الوجوب ليس الا
الواجب تعالى والامكان الذي علة للاحتياج الى الواجب
بالذات مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها
فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة
وما يصدر عنه شئ بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة
هي الصفة التي يؤثر بها وفق الارادة فيكون جميع الموجودات
صادرة عنه بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع
الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة فعمومية العلة اعني
الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية واما
ما ذكره مفصلا في حاشية المحشى مجملا فمن لم يجوز كون الممكن
فاعلا اه انتهى وانت خبير بان بناء ما ذكره انما على
راي الاشاعرة وحينئذ فقول المحشى فمن لم يجوز الا قوله ومن جوز
منطبق عليه لكن هذا لا يصلح توجيها لكلام المص
لانه لم يذهب الى الراي الاشعري والاتباع

نقود

على ما زعم ان مفيض الوجود مطلقا هو الله تعالى على جميع المذاهب و
هذا الا انا في ان يكون للعباد مدخل في افعالهم عند المعتزلة
كما نقلنا سابقا عن بعض الافاضل وح بعد تسليم ان رعمه يمكن حمل
كلام المعترض عليه كلام المحشي بان يمكن حمله عليه كما لا يخفى فالحق في لكن ح
في توجيه كلام المحشي هو ما ذكرنا فتامل واما قوله لان
قدرته اه فهذا ليس حاصلا للكلام السابق بل تحقيق ان المراد
من القدرة التي قلنا بتعلقها بجميع ما له امكان الصدور
عن الغير هو القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة جميع شرائط
التاثير اذ ربما يمتنع صدور شيء عنه تعالى بالنظر الى علمه
بالنظام الاعلى ومنافاته ذلك الشيء له وهو ظاهر ولا يذهب
عليك انه على هذا لا يحصل المدعى عموم القدرة بالنسبة
الى جميع الممكنات او جميع ما له امكان الصدور عن الغير
لابد من حمل القدرة على المعنى المشهور لا على ما حمله المحشي
من صحة الانفكاك لكل من الطرفين اذ لا شك ان الممكنات
التي لم توجد ابدا يمكن عدمها ويمتنع الانفكاك عنه تعالى
بالمعنى الذي ذكرنا سابقا نعم لو حمل المدعى عموم القدرة

بالنسبة

بالنسبة الى جميع الموجودات لا يمكن حملها على ما ذكره فتامل
اقول لما كان الامكان اه توضيحه ان الامكان
علة الحاجة الى المؤثر الواجب لما سبق انه لا بد من الانتهاء
اليه اما بلا واسطة او بواسطة وتاثير المؤثر الواجب لا يمكن
ان يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث
العالم فلا بد ان يكون على سبيل الاختيار فثبت بذلك كون
الامكان علة للحاجة الى المؤثر الواجب القادر وهذا وقد
ظهر لك بما سبق ان هذا انما يتم في الموجودات دون غيرها
اذ الامكان لا يستدعي الا الحاجة الى المؤثر ولا يستدعي
وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح شيء للتاثير فيه او يصلح معدوم
حاله مثله او يصلح الواجب على فرض الايجاب فتدبر
هذا لو اريد بالمؤثر المؤثر في الوجود اما لو اريد المؤثر اعم
من ان يكون في الوجود او العدم فالممكن لا بد له من مؤثر
بالفعل البتة لكن نقول انه ح يجوز ان يكون المعدومات
الممكنة عدمها مستندا الى الواجب على سبيل الايجاب
والاجماع المنقول لا ينفيه اذ انما على عدم ازلية شيء

لما كان مقدوراً

على ما قالوا ان عدم العلة علة العدم فافهم

لمقدوره قد ظهر حاله مما حقق اقول المعتزلة لم ينفوا ما

يرد عليه في الحواشي الفخرية من ان هذا انما يستقيم لو كان مراده

ان المعتزلة خصصوا خلق الاجسام بقدرة الباري عز شانه وان قدرته

مقصورة عليه ولا يتناول افعال العباد وليس كذلك بل مراده

انهم نفوا قدرة العباد عليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز

ان يكون لبعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد

دون قدرته تع فيكون مقدوراً للعباد لا له تع وظهر

انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي وهذا ظاهر جداً وما في بعض الحواشي

من ان هذا خلاف ظاهر كلام الشارح بل الظاهر منه ما فهمه المحشي فمدفوع

على هذا لكون قولنا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مطوية

في كلام الشارح ولا يحتاج الى شيء على توجيه المحشي والقرينة

في المطوي المتعارف في الاستعمال قصر مدخول قصر

الباء على انه لو خصصت العلل بالذكر ان ذكرته

دون غيره مما لا وقع له بعد ظهور المراد ثم ما ذكره صاحب

هذه الحاشية منه انه على تقدير حمل كلام الشارح على هذا المعنى

يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال ان ما يمكن ان يكون له خصوصية

بغيره تع لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تع هو افعال العباد بان يقال

انه مقدور للعباد على رأي المعتزلة لاختصاصها بالعباد

دونه وهذا مدفوع لان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرته

تعالى الى آخر ما ذكره المحشي فيكون اعتراضه حقيقة على التعميم الذي

يحتاج اليها فلا يكفي ما فيه لانه يكفي في التعميم نفي تعلق

افعال العباد بكونه مقدورة لهم فقط ولا القدرة عليه

الواجب تعالى بل الاظهر ان المعتزلة يقولون باختصاصها

بالعباد دونه وظهر انه لا اتجاه لما ذكره المحشي فتأمل انه

الشريف وهذا الاستدلال لما كان يرد على هذا

الدليل بعينه ما يرد على الدليل الذي تم التوجيه

وجهه بهذا الوجه حتى لا يرد ذلك وانت خبير بانه

وان اندفع ذلك لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء من

انه لو صح هذا البيان والمبني للزم ان لا يتصور خلاف

نسبة الارادة وتعلقها الى الممكنات نسبة متصور

اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد بعض الممكنات

دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلاً

وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما فتأمل
لا يخفى عليك اه لا يخفى عليك انه اذا احيل ابناء الدليل
على ما ذكره الش من ان المعدوم ليس بشيء وانه نفي محض
لا امتياز فيه لم يجب لورود المنع اصلا وانما يرد على
من لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره الش
وما ذكره المحشي من ورود المنع على المذهبين لا وجه
له الا ان يكون نظره الى ان القول بعدم التمايز لم يتم
لا يعقل لفتح وجه البعض دون البعض بل لا مخصص للبعض
والبعض ح فلا بد للاشعري ايضا ان يقول بتمايز بين
المعدومات في الجملة وان لم يكن على نحو ما يقوله المعتزلة وح
لا فرق بين المذهبين في ورود المنع ولا يخفى ما فيه من
التكلف ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل الاشعرية مما
لا وجه له اذ الكلام على هذا الاستدلال والا فلا شك
ان الاشاعرة نفوا التاثير عن غيره تعالى فعلى مذهبهم
كل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى
ولا حاجة الى استدلال لان الكلام في اثبات

لا يعقل م

ما ذكره

ما ذكره ثم بعد اثباته انما يثبت بمجرد ما ذكره لا ان كل ممكن
مقدور له تع والظ انه المدعى كما اشار اليه بقوله فيما قد كرر
ما ذكره لدفع المنع من جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار اليه
في الحاشية السابقة من دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على
قادر على فعله ايضا فكل ما هو مقدور لغيره تع مقدور له تع
ايضا وحديث العلم بنظام الخير تحقيق للمقام كما في
الحاشية السابقة هذا وبعض الفضلاء بعد ما ذكر انه
لو تم الدليل على ما ذكره الش يكون بين المذهبين
فرق قطعي قال وكان المحشي اعرض عن هذا المنع
لظهور ضعف هذا المنع وجعل المنع ما ذهب اليه الاشاعرة
من عدم تفاوت الممكنات نظرا باعتبار العلم بالنفع
وغيره بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين
في ورود المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة
من جهة اخرى فدفع عنهم ما ذكره عن المعتزلة بان
مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه قادرا على قطع النظر

عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة تعلقا
المذهبين ولا ينافيه مذهب المعتزلة انتهى ولا يخفى ما فيه
التكلف والتعسف   اقول على قاعدتهم اه
كان بناء هذا الفرع على ما ذكره من ان المعتزلة تقولون
ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله الضد تحت ذاته
مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو مقدور لغيره حينئذ
مقدور اله تعالى ايض فلا منع عليهم وبالجملة هذا اعادة
لما ذكره في الحاشية ان يقع من جانب المعتزلة ولا يخفى
ان هذا ايض في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل
المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتامل وعلى ما قررنا يندفع
ما يتوجه عليه ظاهرا وقد اورده بعض الفضلاء من ان
مراد الش انه على قاعدة الاعتزال لا احد ان يقول كذا
لا انه يلزم على قاعدتهم هذا او المعتزلة قائلين به فلا نفع
في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم من قولهم
او يكفي للمانع عدم منافاة قولهم لمنعه وان لم يكن مذهبه
نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكماء لنفع هذا الكلام
ولا حاجة الى ما يتكلفه من ان غرض المحشي لتمشية دفع الاعتراض
والمنع فانه مدفوع بما سبق من تخصيص الكلام بما هو

مقدور الغير بل غرضه دفع توهم ان قاعدة الاعتزال
والحكيم منافي القدرة فتامل بل من تعلق الارادة
كلمة بل يحتمل ان يكون للاضراب والمعنى انها ليست مانعة في الحقيقة
من تعلق القدرة اذ لا معنى محصل للمنع عنه بل من تعلق الارادة
ويحتمل ان يكون للترقي اذ غرضه عدم كونها مانعة من تعلق القدرة
فقد كما او لا انها ليست مانعة من تعلق اصل القدرة بل من
تعلق القدرة المستجمعة ثم ترقى بانها ليست مانعة من تعلق
القدرة اصلا بل من تعلق الارادة هذا واما جعله للترقي
بان يكون المعنى ان الخصوصية مانعة من تعلق القدرة
بل مانعة من تعلق الارادة ايض كما ذكره بعض المحشين فمما
لا محصل له كما لا يخفى   اقول على قانون الحكمة اه حاصله
ان الحكماء لما لم يجوزوا التاثير في الوجود لغيره تع فكل ما هو مقدور
للغير لا بد ان يكون مقدورا له تع فلا منع عليهم ويرد عليه
ايض ان هذا في الحقيقة استدلال اخر لا دفع المنع
عن الدليل المذكور فتدبر   نعم قبول الوجه وقبول الحركات

بهذا يدل على ان الحركات ايضا ليست صادرة عن العباد
بل الاسم قبولها وهو ينافي ما ذكره سابقا حيث قال وهذا لا ينافي
كون حركات العباد صادرة عنهم الا ان يوجه بالتوجيه
الذي نقلنا عن بعض الافاضل واجاب في بعض الحواشي بان
غرض المحشي مهنا انما هو نقل قول الحكماء ولهذا قال اولا على
قاعدة الحكمة وقال ثانيا نعم قبول الوجه والحركات عندهم ولا يدل
كلامه على ان اعتقاده هذا وما ذكره سابقا هو اعتقاده بناء
على ان الحق عنده ان افعال العباد صادرة عنهم فلا اضطراب
قال هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب
تعالى هكذا في كثير من النسخ وهو الصحيح والمعنى ان عدم استعداد
المادة لحدوث ممكن يوجب عدم امكان صدوره
عن الواجب لا تجويز صدوره عن غير الواجب وهو ظاهر و
فلا ينافي ما هو المدعى على زعمه من ان كل ما هو مقدور للغير
مقدور له تعالى هذا وعلى ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الفخرية
من انه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن من جهة
اخرى لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا
مقصد المحشي لانه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب وذلك
لانه بناء على زعم المحشي يجب لمن يدعي المحشي انه يجوز بناء

على قاعدة الحكمة صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدورا له
تعالى حتى لا يثبت عموم القدرة على رايهم ولم يلزم ذلك
على ما ذكرناه فتامل وفي بعض النسخ هذا لا يوجب عدم تجويز
صدور ممكن عن الواجب تعالى وكانه سهو ووجهه بعض المحققين
بان كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب
تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة
الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق
بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا عنه تعالى لا محالة
ووافقه في ذلك بعض الحواشي وقال فلا غبار
في كلام المحشي وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض المحقق الفخري
انتهى وفيه تامل لانه اذا لم يستعد المادة لحدوث
ممكن فلعله لا يقدر تعالى على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة الى اصل
القدرة ايضا من غير اعتبار اجتماع الشرائط لا بد لنفيه
من دليل وليس فيما نقلنا ما يصلح لذلك فتامل والحق
ان تخصيص الممكن في كلام المحشي بالمقدور للغير يوجب

عدم تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى وح
يرجع الى ما ذكرنا في توجيه النسخة الاولى لكنه بعيد فتدبر
لا يخفى ان المدعى قد ظهر مما يتعلق به فيما سبق فلا حاجة
الى اعادة الكلام هي ان الله تعالى خير محض لان ذاته تعالى المقدسة
عالم بجميع الخيرات والشرور غير محتاج الى شيء منها ومن كان كذلك
لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون خيرا محضا او لانه تعالى
عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور فهو تعالى
خير محض اذ الشرور ليس الا العدم ولا يمكن صدور العدم
عن الوجود على ما هو طريقة الحكماء فتامل يمكن الزامهم
بان الله تعالى هذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول
واما على الثاني فلا بل الحق في جوابه ان يق انه ليس شيء منه تعالى
الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير وانما يصدر
الشر والعدم عن الممكنات المعلولة له تعالى فالعدم
مستند اليه تعالى بالواسطة ولا محذور وفيه هذا الوجه يجوز صدور
العدم عن الممكنات بناء على انها ليست عين الوجود
بل ماهيات غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم ايضا كما انها

ولاستحالة

ولا استحالة في صدور العدم ح انما المح صدوره عن الوجود المحض
واما لو لم يجوز صدوره عن الموجود اصلا فالجواب بعد تسليم ذلك
هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي بمعنى العدم لا يصدر
عن موجود اصلا بل علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم
انما هي شرور اضافية اي وجودات يوصف بالشر بالاضافة
كوجود النار في الثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو
المقطوع وهذه الشرور وان استدعت علة موجودة
لكن هذا الاستدعاء من حيث كونها شرورا فهي من حيث
كونها شرورا مجعولة وصادرة عن المبدأ الذي هو صرف
الوجود بالعرض لا بالذات ولا استحالة فيه انما المح صدور
الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتامل
ثم انه بما ذكر يندفع شبهة الثنوية في اثنينية المبدأ واما
ما يستنبط منها من لزوم عدم عموم قدرته تعالى فهو
وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظاهر الدفع جدا اذ لا يلزم الا عدم
قدرته تعالى على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار
انضمام العلم والارادة لا بالنظر الى ذاته بذاته

ولا محذور فيه والحاصل ان اللازم هو عدم القدرة المستجمعة
للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام فيه
كما ذكره المحشي مراراً فتأمل هو العدم والامكان و
بالنور الوجود الذي هو عين الواجب وبالجملة جعلوا
الخيرات مستندة اليه والشرور الى الممكنات كما ذكرنا
وح فلا مخالفة لهم مع المسلمين فافهم قال المحشي ره
لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من المخالفين في هذا
الاصل القائلين بتعدد المبدأ لم يستندون الجميع اليه تعالى لكنهم
لم يجعلوا الشرور مستندة اليه تعالى بلا واسطة لكونه خير محض
خير مطلق وانما صدر الشر عن اهرمن لا منه تعالى هذا و
قال بعض المحققين اي الشر اشد مفسدة منه
من ايجاد موجود يكون منبع للشرور ابد الآباد وانتهى
ولا يذهب عليك انه على قاعدة ان الوجود خير
مطلق يمكن القول بانه لا محذور في ذلك اذ الصادر
منه تعالى ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر

بل اسندوا اسناد اهرمن وغاوي الى
ايجاد اهرمن ليس شر بل خير لان
اعطاء الوجود ٢٢

الشر من ذلك م

وجوب العوض عليه تعالى لو اصاب شره منظلوماً كما
هو مذهب المعتزلة ثم لو كان صدور الشر بالقدرة
والاختيار لا من قبيل فعل الطبايع فما ذكرنا ظاهر جدا فقد
ظهر لنا ما ذكره المحشي يصلح جوابا آخر عن شبهة الثنوية غير
غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة تتبع خيرات كثيرة
لكن بقرينة لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان على ما ذكره
المحشي فلم يصح نسبة جميع الشرور اليه اذ لا شك في وجود شرور
لا يمكن اسنادها اليه بل الحق على هذا الجواب ان تسند الشرور
الى الممكنات التي هي مبادي لها اذا كان شيطانا او ناراً
او غيرهما فتأمل من قولهم خيرا ما يكون خير المحض الاول
بالتشديد والثاني بالتخفيف بدليل قوله ثم بناشر المحض
وح يكون الخير للمبالغة في كونه خيراً لا في صدور الخير منه كما
في الوجه الذي ذكره المحشي وكما في الوجه الذي ذكره العجمي
وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر
ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر ولهذا اهملهما
البعض اه قال بعض الافاضل ان الثبوت

هذا الاحتمال لكلام الثنوية حملهما البعض اي حمل الخير
والشر الواقعين في السند لا الدم على تحقق المبدأين في
الوجود على الوجود والعدم اللذين هما خير محض وشر محض
فتقرير الشبهة ح انا نرى تحقق الوجودات والأعدام في
في هذا العالم فيجب ان يوجد مبدآن لهما ولا يخفى ان تحقق وجود
الوجودات والأعدام في العالم لا يلزم ان يكون شئ
واحد لو كان هو المبدء لكان خيرا محضا وشرا محضا فلا
يستقيم قوله ولهذا حملهما اه الا ان يتمسك بان
فاعل الوجود يجب ان يكون وجودا البتة وفاعل العدم عدما لا محالة
وح يستقيم الكلام لكن يرد ح انه لم يظهر وجه اندفاع الدليل
على هذا التوجيه مما ذكره المحشي ولا مما ذكره الشارح فلا وجه
لقوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق
فتامل والظاهر ان مراد المحشي انه لثبوت هذا الاحتمال
لكلام الثنوية حمل البعض الخير والشر في قولهم لان الواحد
لا يكون خيرا وشرا على الوجود والعدم اللذين هما خير محض
وشر محض هذا وح فالجواب مثل ما ذكره الشارح من ان

وذلك غير لازم مما ذكروا وفي وجود الخير والشر في العالم
لا يلزم ان يكون مبدءه خيرا محضا وشرا محضا والمحشي
لم يتعرض لذلك احالة على الظهور والشهرة ومما ذكره الشارح
فتدبر لايق ان للمستدل ح ايضا ان يقول ان مرادي
بالخير والشر في العالم هو الوجود والعدم فيتم الملازمة
بناء على المقدمة المذكورة فلا يستقيم على هذا التقدير
قول المحشي ودفعها انما يكون بما سبق لانا نقول المحشي غافل
عن هذا التوجيه وانما نظره الى التوجيه الاول الذي
ذكره سابقا كما اشرنا اليه فتامل والحاصل ان شبهتهم
ما ذكر بعد ان حاصل شبهتهم هو ما ذكر وقد سبق دفعها ومثل
هذه التكلفات مما لا محصل له اذ لا يوجب تقوية
لدليل الا زيادة ضعفه كما فهمه فافهم
ثم لو اسقط قيل على علمه تعالى بذاته قال بعض الفضلاء لان
كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه والعلم بالقضية
يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته تعالى ان يعلم ذاته
اشهر وقد ادعى ذلك ايضا المحقق الدواني في

لكنه لم يتعرض لظهوره

في شرح العقائد وفيه تامل اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا
عالما به ولعله لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك الى دعوى
امكانه حيث قال اذ علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن
ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان
تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق
العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكنه الا بحضور ذاته فقد
حضر ذاته عنده ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على
المتفطن انتهى وفيه ما فيه فالاولى ان يدعى البداهة في ان كل
من علم الغير يعلم ذاته لا سيما اذا كان عالما بلطائف
الافعال فتامل اي تحقق الواجب الغرض من هذا التقرير ان
الاحكام والتجرد دليل على شق واحد فان الاول صفة
الافعال والثاني صفة الواجب ثم تخصيص التجرد بالواجب
مع ان تجرد كل شيء دليل على علمه لكون الكلام في علمه تعالى ولهذا
لا بد من عدم الدلالة في قوله ولانه العلم على علم الواجب
كما لا يخفى وح فلا بد من ذلك التخصيص هذا وقد وجه
بعض المحشين ذلك التخصيص بان تجرد غير الواجب
ايضا وان دل على العلم على ما يجيء لكن الدال على العلم التام الكامل

ليس الا تجرد الواجب حيث انه هو كما ترى
يدل على علمه تعالى بذاته اما التجرد بالمعنى المشهور فكما حقق في كتب الالهي
مستقصى واما عندنا اهل التحقيق فلانه هو التجرد بالمعنى المشهور مع زيادة
قيد هو كونه عين الوجود والظهور كونه عالما بذاته اظهر من ان يخفى
فتدبر وبواسطة يدل على علمه تعالى اذ العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول وفي هذا الدليل تامل فيه كان الشرح
ان بهذا الدليل اي الذي تمسك فيه بالتجرد الحقيقي يظهر كونه تعالى عالما
بجميع ما سواه مع غير تمسك بما ذكر انه عالم بذاته فيكون عالما بذاته
بافعاله ايضا وذلك لانه اذا كان الوجود محض الوجود
الحقيقي غير محتاج الى الارتباط بالغير بل جميع ما سواه موجود
بالارتباط به وان نسبت اليه على ما هو ذوق اهل الله
فيكون تعالى عالما بجميع الاشياء البتة اذ العلم ليس الا ارتباط
خاص بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه
عنده فاذا كان وجود جميع الاشياء بالارتباط به سبحانه
فيكون جميعها ظاهرا منكشفا لديه وما ذاك
الا العلم فتدبر ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره

بعض المحققين من انه ان لا الراى علمه بعلم بذاته عين
علمه بافعاله الاختيارية كما سيجئ في كلام المحشي تصريحا وتلويحا
غير مرة انتهى وقال بعض الفضلاء ان لا الى صعوبة
اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال والعلوم
الظاهرية وقوة عند اهل الحالة والذوق والحال
كما ذكره اللهم ارزقنا وقد يقال ان لا الراى يدل
على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات اذ جعل
مناط التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود الحقيقي
المنزه ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى وقد يقال
انه اشارة الى انه بعد تحقق ما قاله الصوفية من انه
لا موجود سوى الله تعالى في الراى المقالة يظهر عموم علمه تعالى
اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته تعالى فاذا
ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته تعالى انتهى
ولا يخفى بعد الوجه الاول والثاني لشواهد الثالث
مع بعده سخيف جدا اذ لم يظهر مما ذكر الا ثبوت
العلم للمجرد الحقيقي لا نفيه عما عداه كيف وقد

وقد جعل التجرد

وقد جعل التجرد بالمعنى المشهور ايضا دليلا على العلم
وهو لا ينحصر في الواجب في الواجب تعالى قيد به ترى وقال السيد
المحقق الداماد وقد مر شرح الشرح ان ما سوى الله
تعالى من الممكنات ليس لها وجود بمعنى منسوبة الى حضرة
الوجود لان الوجود ليس بعارض لها ولا قائما بها
ولا بمهيتها بل مصداق حمل الموجود عليها تجردها انتسابها
الى الوجود كما ان الحداد هو من تنسب الى الحديد وذلك
هو مصداق حمل الحداد عليه لا من يقوم به الحديد هذا
على ذوق المتالهة ومذاق الصوفية اعلى من ذلك
فانهم يزعمون ان المرتبة الممكنة لا يطلق عليها
الموجود اصلا بل انما الممكنات مظاهر للحقيقة
القدسية الواجبة ونسبتها الى تلك الحضرة كنسبة
الامواج الى البحر والاشعة الى النور والتعينات
الى الطبيعة الكلية ثم اذا لوحظ ان الظهور الحق
اي هذا الوجود الحقيقي ليس الا للموجود الحق الاول تعالى
شانه فليس الظهور الا له فالخفي الحق هو الله سبحانه
وانما المخفي ماعداه ذاته تعالى فانه خفي من فرط الظهور

فاذن هو

ولنسبته الى عقول العقلاء فى الخفاء من شدة الظهور
نسبة الشمس الى القوة الباصرة بل لا نسبة بين النسبتين
نعم انتهى وكانه لا يرجع الى محصول هذا وقد ذكروا
وجوها اخرى للسر اظهرها احرى بالستر فافهم
هذا الدليل على تقرير الشارح قال بعض المحققين لعل هذا
الكلام منه رح اشارة الى التخصيص الاخير بكونه
عاما مما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم
اليه شىء اخر كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم
شىء اخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان
ايضا كذلك كما عرفت انتهى وفيه ان الدليل
الاول بعد الضم ايضا على ما قرره ليس بعام اذ لا يلزم
منه الا كونه تعالى عالما بافعاله المتقنة وبذاته
ايضا بناء على الضميمة المذكورة واما بسائر
الاشياء سوى افعاله ومتعلقاته فلا واما الثانى فهو
بعد الضميمة تصير بعينه الدليل الثالث اذ النفس
الملحوظ فيه الان يثبت علمه تعالى بذاته باى وجه

[illegible]

كان

كان لا بخصوص الوجه الذى ذكره الشارح ثم يثبت علمه بجميع الاشياء
لاستنادها اليه ولهذا ليس الدليل الثانى بعد الضم الا هذا فليس
غرض المحشى مما ذكره رح بل غرضه ان جعل حسن ثلثة لوله و[illegible] الحكم
بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثانى
او دليل اخر لا يخلو عن خرازة ولو حمل قوله والثالث عام
على انه دال على عموم العلم لا على اصله يعنى ان من الدليلين
الاولين يثبت اصل العلم فى الجملة وهذا الثالث انما
هو لاثبات عمومه وان احتاج الى الضميمة فلا خرازة فيه
لكن فيه صرف عن متبادر اللفظ كما لا يخفى ثم ان هذا المحقق
تصدى لتقرير الدليل الثالث على وجه لا يحتاج الى ضميمة
فقال لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا
الى شىء من الاشياء فهو تعالى لكونه غير متعلق بشىء من الاشياء
غير موجود لشىء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع
الاشياء لكونها معلولة له موجودة له حاضرة عنده منكشفة
لديه غير غائبة عنه قيل لوجوب غيبة تعالى لوجوب كون العلة موجودة
مع المعلول فى ان حصول المعلول موجود الامر قائم بذاته
وحاضر عنده موجود لذاته غير غائب عنه كما عرفت

للعلة بشة من حصول الصورة ان كان
صرح به المصنف قدس سره فى شرح الاشارات
فهو تعالى عالم بها لا لما اذ العلم هو كون المعلوم ح

فثبت علمه تعـ بجميع ما سواه وهو المطـ فعلى هذا التقدير لا حاجة
في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دلايل اخرى دالة على علمه بذاته
كما اشير اليه ثم وصرح به المحشي هو مستقل في اثبات المطـ
انتهى وفيه انا لا نسلم انه يلزم من كون الاشياء معلولة له كونها
موجودة له وحاضرة عنده منكشفة لديه لا بد له من دليل و
وجوب كون العلة موجودة مع المعلول لا يفيد ذلك كما لا يخفى
كيف والنار علة للحرارة ولا علم لها اصلا ولو سلم فانما
يسلم في افعاله الاختيارية واما في افعال مخلوقاته فلا ثم لا يخفى
انه على تقدير تمامه انما يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع ما سواه
ولا يدل على علمه تعـ بذاته ايضـ مع ظاهر قوله والاخير عام
دال على علمه بذاته وبجميع ما سواه فتامل لكون الفاعل
اشرف الخ يمكن ان يناقش فيه بان كون الفاعل اشرف لا
يقتضي الا كونه عالما بما علم معلوله ح فعلم العلماء بذاته
لا يدل الا على علم الواجب تعـ ايضـ بذواتهم لا بذاته
تعـ على ما هو المدعى فالاولى ان يق انه تعـ مبدأ لجميع الموجودات
التي منه العلماء به تعـ فيكون هو تعـ ايضـ عالما بذاته بالضرورة
لكون الفاعل اشرف فان قلت لا يثبت على هذا الا
علمه تعـ بذاته بوجه ما لا بالكنه قلت على تقرير المحشي يلزم

لا يثبت الا ذلك اذ العلماء لا يعلمون ذواتهم الا بوجه ما
فتامل ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا اي في الجملة
بان يق انه تعـ لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء
كان عالما في الجملة بالضرورة لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته
تعـ بناء على ما اشير اليه سابقا من ان من علم الغير علم ذاته بالضرورة
ثم بجميع الموجودات بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولا يخفى
ان المناقشة التي اوردناها على التقرير الاول لا ترد على
هذا التقرير فتدبر ثم يا حد من الوجهين المذكورين اي اما
على الوجه الاول فيق انه تعـ فياض في جميع العلوم وملهمها
فيكون عالما بذاته بالضرورة واذا كان عالما بذاته يكون
عالما بجميع الموجودات واما على الوجه الثاني فيق انه تعـ
لما كان فياضا في جميع العلوم فيكون عالما في الجملة بالضرورة
واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة
بناء على ما اشير اليه واذا كان عالما بذاته يكون عالما
بجميع الموجودات هذا فقد ظهر ضعف ما توهم بعض الافاضل
من عدم امكان اجراء الوجه الاول في هذا الدليل
ولا حاجة الى ما تكلف من ان المراد باحد الوجهين

هو الوجه الثاني لكن في عبارة المحشي خدشة لان ظاهرها انه
بعد اثبات علمه تعالى بذاته يمكن اجراء كل من الوجهين لاثبات
علمه بجميع الموجودات وليس كذلك كما ظهر مما قررنا ولو حذف قوله
بذاته في قوله كان عالماً بذاته بالضرورة لكان اولى وان
كان فيه ايضاً خدشة حيث ان ظاهره العلم في الجملة
وح فلا يلايم الوجه الاول بالجملة المقصود بيان دوام العبارة
الاتي فتامل علم الواجب بالذات بذاته حمله للعلم
وحمله على السببية كما احتمله في بعض الحواشي بان المعنى
انه لم يقف احد علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور
ذاته الذي هو بمنزلة حضور الاشياء كما يجي تحقيقه بل بعضهم
نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء بعيد جداً وفي
بعض الحواشي انه لم يوجد لفظ بذاته في بعض النسخ قال و
هو اولى وهذا بناء على الوجه الذي ذكره ظاهر نعم على ما حققه
مستقلة واما على ما زعمنا فالاولى وجوده كما شهد
به سياق الحاشية فتدبر ظنا منهم ان هذا العلم
التفصيلي هو العلم يعني انهم ظنوا ان العلم ليس الا
العلم التفصيلي هو العلم ولما نفوه عن الواجب تعالى
قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنوا انه تعالى ليس بعالم

[illegible]

بالاشياء في ذلك الوقت اصلاً فهؤلاء لم ينفوا العلم
مطلقاً لانهم لم ينكروا العلم بذاته تعالى اصلا وايضاً لم ينكروا العلم
بالاشياء بعد ايجادها بل انما انكروا العلم بالاشياء قبل ايجادها
وذلك ايضاً بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي والا
فما ذكروه لا ينفي العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء ايضاً هذا
ثم ان هذا البعض هم الذين عبر عنهم الش بقوله ومنهم من قال
انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي
استدلوا به على ان غرضهم نفي العلم قبل ايجاد الاشياء فقط
ظ وقد صرحوا ايضاً به على ما ذكره الش وكذا على عدم شموله العلمه تعالى
بذاته اذ لا يجري فيه اصلاً واما على ان المراد انما هو نفي
التفصيلي من الاجمالي ايضاً فغير ظ اذ الدليل المذكور
ينفي العلم بالاشياء قبل ايجادها مطلقاً كما يشهد به التامل
فان قلت العلم الاجمالي على زعم المحشي ليس الا العلم بذاته
تعالى والدليل المذكور لا ينفيه قلت الدليل المذكور لا
ينفي العلم بالذات اذا لم يكن هو بعينه علماً اجمالياً بالاشياء
واما لو كان علماً بها على ما هو زعم المحشي فينفيه الدليل
المذكور فح الدليل المذكور ينفي العلم مطلقاً قبل ايجاد الاشياء
فتامل وبما قررنا ذهب حق بهذه الحاشية ظهر فساد ما قاله

بعض المحققين من ان الأولى ان يقال انهم نفوا العلم بحصول الصورة
في ذاته سواء كان قبل ايجاد الاشياء او بعده كما شعر به دليلهم
وح يكون ظنهم ان العلم انما هو هذا وجه الا فكيف يظن
عاقل ان العلم ما يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون علما
وايضا دليلهم انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته
تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد انتهى وذلك لما
اشرنا اليه من ان المشار اليه بهذا في قوله ظن منهم ان العلم
التفصيلي لا مع قيد قبل ايجاد الاشياء وح فاندفع الاستبعاد الذي
ذكره واما ما ذكره بقوله وايضا فبناؤه على توهم ان البعض
الذي اشار اليه المحشي هو ما عبر عنه الش بقوله ومنهم من قال انه
تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته الخ وليس كذلك كما عرفت
فتامل وقد اورد بعض المحشين على قوله كما يدل عليه الدليل الخ
بان هذا لا يدل على ان مرادهم نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل
العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا من
بعض الابحاث على الدلائل الغير التامة ثم نقل كلام الامام
المصرح في نقد المحصل يدل على ان قدماء الفلاسفة
مذهبهم انه تعالى عن ذلك لا يعلم شيئا وانت خبير

بسخافة الايراد ظاهرا لكن يمكن توجيهه بانه بعد صراحة كلامهم
في نفي العلم مطلقا على ما نقله المص لا عبرة باشعار ادلتهم بخلافه غاية
الامر ان يكون هذا البحث على ادلتهم لكن الكلام ح في صراحة
كلامهم فيما ذكر او ما نقله عن المص لعله يمكن حمله على نفي العلم
الزايد على الذات كما يظهر بالتامل فيه فتامل ثم ان
في بعض الحواشي تصدى لدفع هذا الايراد فصرف كلام المحشي
عن ظاهره وحمله على ان المراد ان احدا من العقلاء لم ينفوا
علم الواجب حقيقة بل تخيلوا امرا ليس بعلم علما له ونفوه فبعضهم
نفوا العلم التفصيلي بالاشياء قبل الايجاد وزعموا ان هذا
العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد هو العلم وليس بثابت
للواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب ولم يدروا
ان علم الواجب في الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلي الذي
هو عبارة عن الاشياء الموجودة وبعضهم نفوا علمه تعالى
بذاته وارادوا به العلم المغاير بالذات ظنا منهم
ان العلم لا بد ان يكون مغايرا للمعلوم ولم يدروا
ان العلم قد يكون عين الذات كما في العلم الواجب

بذاته وبالأشياء فلم ينفوا ما هو علمه تعالى حقيقة والفرقة على ذلك
دليلهم ثم نقل دليلهم ولا يخفى سخافته فان محصول ما ذكره
يرجع الى الاعتراض من المحشي على من نفى العلم بان قدماءهم لا
ينفون العلم مطلقا بل العلم التفصيلي او العلم الزائد ولا
يشك من له ربط بأساليب الكلام انه ليس غرض المحشي
ذلك ولا ربط له بهذا المقام وهذا ظاهر جدا على انه
على هذا التوجيه ايضا لا يندفع ايراد بعض المحشين ظاهرا اذ له
ان يقول ان اشعار دليلهم بما ذكر لا يدل على انهم
تحملوا العلم ذلك بل يجوز ان يكون دليلهم غير منطبق
على الدعوى هذا كله مع ان قول المحشي في الحاشية الآتية
هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت
ما فيه يأبى عن هذا التوجيه كما لا يخفى وهذا مما اعترف
به صاحب هذه الحاشية ايضا فتأمل والبعض الآخر
نفوا العلم بذاته اي هم الفرقة الأولى نقلها الشارح من
المحشي لغير واشعار دليلهم بما ذكر باعتبار ان العلم
الزائد نسبة لا العلم الذي هو عين الذات ايضا

ولا يخفى

ولا يخفى عدم وقوعه ثم انه لم يتعرض للفريقين الآخرين
من المحشي لغيره لكن حال الهماطة فان الأولى منهما صرحوا بكونه
تعالى عالما بذاته والثانية انما نفوا العلم بالجزئيات
المتغيرة والمشكلة فقط فلا يخفى انه لا يمتنع ملاحظة المحشي
فتأمل والأولى ان يقال وجوز لأن حمله على التجويز
في بادي الرأي الظاهر المنظور من حمل الجواز عليه اذ ظاهره الجواز
بحسب نفس الأمر وايضا يصح قوله وجوز باعتبار تجويز بعض
ذلك على ما نقل من ان قدمو وغيرهم واما الجواز في الآخر
منه الجواز عنده فافهم هذا ولعل المحشي علم ان مختار الشارح
ليس ما ذهب اليه ان قدمو الا فيمكن حمل الجواز على ظاهره بناء
على اعتباره وان لم يصح من جانب بعض المتكلمين بهذا
الدليل كما لمقصود فتدبر لم يمكن ان يوجد اخر مسلا استحالة
ترجيح المرجوح وقد يستدل عليه بادلة اخرى ايضا
لا يسع المقام نقلها اقوال الشارح فهو انه تعالى قادر
هذا ابناء على حمل القدرة على معناه المشهور لكن العمدة

[illegible]

في اثبات حدوث العالم هو الشرع كما عرفت وح فاثبات العلم
بالقدرة يرجع الى التمسك بالشرع ولو صح ذالك فليتمسك
به اولا فافهم ثم لا يخفى ان اثبات القدرة انما يثبت اصل
العلم في الجملة لا علم بذاته الا بضميمة ولا عموم علمه بجميع ما
سواه اذ لا يثبت باثبات اصل القدرة وهو ظ ولا عمومه
ايض كما يظهر بالتامل فتامل وح لا يرد ما اورد عليه
لان اثبات النبوة لا يتوقف على اثبات عموم العلم
بل على علمه بالمعجزة اي خاصة واثبات العلم بها لا يتوقف على
اثبات عموم العلم بل يجوز ان يحصل بمشاهدة المعجزة العلم
بان فاعلها ليس الا الله تع ويحصل ايض بملاحظة احوالها
واتقانها العلم بكون ان مبدئها عالما وح فلا يرد وفيه
تامل لان اثبات النبوة يتوقف على اثبات العلم بالكل
بامور اخرى ايض منها العلم بدعوى الشخص وصدقه وكذبه
وان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح واثبات العلم
بهذه الامور بدون التمسك بعموم العلم مشكل جدا
فتدبر ان اراد بالخطور ح يعني ان المجيب ان اراد
بالخطور الذي نفاه الخطور التفصيلي بان يكون المراد
وان لم

[illegible]

وان لم يكون المرسل عالما ملتفتا اليه لنا ملحوظا على التفصيل
فنسلم جواز ذالك لكن هذا لا ينفي وجوب اصل علمه بكون المرسل
عالما وان لم يكن ملتفتا اليه في ذالك الوقت بل اللازم
على هذا ليس الا جواز كون الالتفات بالعلم مستفادا من
الشرع لا اصل العلم والكلام في اصل العلم وان اراد
بالخطور حصول العلم فيكون غرضه انه يجوز ان لا يكون اصل
العلم وان اراد بالخطور حصول العلم فيكون غرضه انه
يجوز ان لا يكون اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو
مكابرة هذا ولا يخفى سخافة هذا الترديد فان في ثبوت
النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالما وان التفت
اليه ايض اذ لو لم يلتفت فلا يحصل العلم بصدقه ولا يحدث
علمنا به لو لم نلاحظ في هذا الوقت الا ان يدعي ان
حصول العلم لنا بذالك في وقت واستقراره في
ذهننا والعلم الاجمالي به في هذا الوقت كاف
في ذالك ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت
على التفصيل اذ كثيرا ما يستدل على المطالب بمقدمات

استقرت فی ذهننا وان لم یکن ملتفتا الیها فی هذا الوقت
لکن لا یخفی ان هذا انما هو فی المقدمات القریبة فلا والظاهر
ان علمه تعالی من المقدمات القریبة لاثبات النبوة فلا بد
لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات الیه فتامل ثم لا یخفی
ان ما ذکره المجیب شرطیة لا یقبل المنع سواء حمل علی الظهور
التفصیلی او علی اصل العلم فان بعد اثبات صدق الرسل
یحصل العلم بجمیع ما اخبروا به وان لم نعلم شیئا اخر اصلا
فالاولی ان یعترض علی المجیب بان الشرطیة التی ذکرتها
مسلمة لکن الکلام فی ثبوت مقدمها یعنی ان ثبوت
صدق الرسل بالمعجزات کانه لا یمکن بدون العلم
بکون المرسل عالما اذ بناء اثبات ذلک علی انه تعالی
عالم بها ویقبح عقلا من العالم القادر اظهار المعجزة
علی ید الکاذب فیکون صادقا فما لم یثبت علمه تعالی و
کذا قدرته لا یثبت صدق المرسل ودعوی انه یجوز
ان یحصل العلم بصدقهم بمحض ملاحظة المعجزة کما نقل
عن قبل الحکماء الاشراقیین عن اشکال وکان هذا هو الذی
حکم الشارح بان الظاهر انه مکابرة فتامل فیکون الالتفات

بها ای بصفة العلم وفی بعض النسخ بهما فیکون راجعا
الی العلم والقدرة والمجیب وان لم یتعرض للقدرة لکن
لکن لما کان المورد قد یتعرض لهما علی سبیل الاستطراد ثم ان الرد
الاشکال ایضا علی من اثبت القدرة بالشرع فان رای المحشی
الرجوع ان الجواب فیها ایضا ولهذا قد تعرض للقدرة ایضا
فی ذیل فالاولی فتامل ثم ان الباء للتعدیة وامر تعدیة الالتفات
بالی دون الباء علی ما ذکره السید الداماد سهل وما ذکره
س من ان الباء للسببیة وضمیر التانیث للمعجزة ای
یکون الالتفات الی کون المرسل عالما مستفادا من الشرع
بسبب المعجزة وان کان اصل العلم بکون المرسل عالما حاصلا
من سبیل العقل بعید جدا   والاولی ان یحمل کلامهم
علی کلامهم قد اشرنا الیه فیه فتذکر   والظاهر ان یقال
الی توجیه اخر من قبل من اثبت العلم بالشرع بان مراده
اثبات العلم المقدم علی ایجاد الممکنات فان الاعیان
لان الحکم بعضهم انکر ذلک لا اثبات اصل العلم

وح فلا دور لان اثبات الشرع انما هو متوقف على اثبات
اصل العلم لا العلم المقدم وفيه نظر لان اثبات الشرع
يتوقف على اثبات العلم المقدم اذ لو لم يكن تعالى عالما
بالمعجزة على يد الكاذب قبل صدورها بل انما علمه بعد الصدور
او مع الصدور ايضا لما امكن منعه منه توضيحه انه تعالى اذا
لم يعلم الاشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه تعالى الا كالرؤية
فينا فكما انه لا يمكن ان ترى فعلا قبل وقوعه وانما
تراه اذا فعل فكذا علمه تعالى واذا كان علمه تعالى بهذه
المنزلة فكما انه لا يمكن ان يصير رؤيتنا لفعل مانعا
عن وقوعه فكذلك لا يمكن ان يصير علمه تعالى مانعا عن وقوع
شئ وح فاثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم
ولا يكفي مثل هذا العلم فتامل ح واعترض في الحواشي
القديمة بان التصديق بارسال الرسل لما يتوقف
على التصديق بالقدرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ
في حقيقة القدرة انتهى والجواب بان المراد
بالقدرة ههنا هو ما حققه المحقق لا ما هو المشهور

والعلم ماخوذ في الثاني لا الاول على ما في بعض الحواشي
بان اثبات الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى المشهور
البتة فيلزم الدور بل لا توقف له الا على ذلك فالصحيح
ان يكون المراد بالقدرة ههنا هو الاول لا الثاني
وكان قول هذا القائل قد ماخذ الخ كلامه ثم اقول لما هذا
فالحق في دفع الاعتراض ان يقال ان الماخوذ في القدرة
ليس الا اصل العلم لا العلم المقدم فلا يلزم الدور وهذا
ظاهر جدا فان قلت قدرته تعالى يجب ان يكون بحيث يصلح للمنع عن الفعل
ولو لم يكن العلم الماخوذ فيه هو العلم المقدم لم يصلح
لذلك قلت هذا مسلم لكن على هذا الوجه لا يحتاج القدرة
في البيان بل يكفي ان يقال ان اثبات الشرع يتوقف
على العلم المقدم البتة فيلزم الدور كما ذكرنا فتوسط القدرة بين
على انه ليس نظره الى ذلك الا ان يقال ان توسيط القدرة
لبيان التوقف على العلم المقدم فيكون حاصل كلامه انه
تعالى يجب ان يقدر على المنع وما ذلك الا بالعلم المقدم
وح فيرجع كلامه الى البحث الذي اوردنا لكن الظاهر انه

لم يتفطن بذلك بل قيل ولم يبال والله يعلم حقيقة الحال
ان المانع من التعقل انما المادة وعلائقها قال بعض المحققين
المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما
المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان
ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي
المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من
كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل
فان المعقولية قد يكون بحصول عين الشيء عند العقل وقد يكون
بحصول صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون
تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين
الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول العلة فلا يجب هناك التجرد
عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بان المادة
مانعة من التعقل على اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا في
المادة وعلائقها فاحفظ ذلك انتهى والظاهر ان
المراد ههنا ان المادة مانعة من العاقلية لا المعقولية
والمراد بالمادة ههنا ما يشمل الموضوع وح فيستقيم
حصر المانع عن التعقل في المادة وعلائقها ولا غبار عليه

ولما كان وجود المحسوس والمعقول الخ هذا يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته
اي وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي عين الوجود
الرابطي كما ادعاه الشيخ في الاعراض ان وجودها في نفسها
عين وجودها الرابطي وانت خبير بامكان تلك الدعوى
في العلم الحضوري وكذا الحصولي ايضا بناء على ان المحسوس
والمعقول فيه على الصورة لانها هي المحسوس والمعقول
بالذات كما هو راي الشيخين وقوله وكان وجوده لمدركه
الخ اشارة الى دعوى اخرى هي اتحاد الوجود للمدرك
مع المحسوسية والمعقولية ليلزم من المقدمتين ان يكون الوجود
في نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول
اي المحسوسية والمعقولية هو الوجود للمدرك وقوله و
كان وجوده لمدركه اشارة الى عكس ذلك اي الوجود
للمدرك ايضا هو المحسوسية والمعقولية وبالجملة المراد
من المقدمتين اتحاد المحسوسية والمعقولية مع الوجود

للمدرك وحمل كل واحد منهما على الآخر كليا وعلى التقديرين

قوله لم يصح اي جزؤه لذاته ذلك الشرط المركب فثابت

لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته والا لكان

وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي لذاته مع ان

وجوده لغيره او نقول والا لكان مدركيته عبارة عن (بناء على التقرير الثاني)

وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره ومدرك

ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته او نقول

نفس وجوده هو مدركيته لذاته فيكون هو ادراكه لذاته

وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده في نفسه لذاته

الا كونه مدركا فاذا كان وجوده لذاته كان مدركا لذاته

او لان وجوده لذاته ليس الا كونه مدركا لذاته اذ ذاته المدركية

لشيء ليست الا الوجود له هذا وفيه نظر اما على الاول فلان

دعوى الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي

في شيء خلاف الظاهر بل الظاهر ان اطلاق الوجود على المعنيين

(في الهامش: ايضا بالمآل او نقول ان ادراكه لذاته يدل على وجوده لمدركه اي لذاته فيكون نفس وجوده لذاته عبارة عن ادراكه لذاته)

(في الهامش: بناء على التقرير الاول)

انما هو بالاشتراك اللفظي ولو تنزل عن ذلك فلا بد له

من دليل كما لا يخفى ولو حمل الكلام على الاستلزام اي الوجود في نفسه

لكل محسوس ومعقول يلزمه الوجود لمدركه وينتزع منه ذلك فان

اراد بالوجود لمدركه القيام به او عدم القيام لغيره فممنوع وان اراد

به ما بيننا دل عدم الغيبة عنه فلكن على هذا لم لا يجوز ان يكون

شيء قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته هذا وايضا يرد

عليه انه ان اراد كل ما هو محسوس ومعقول لشيء فوجوده في نفسه

هو وجوده لمدركه فلكن لا يلزم منه ان يكون كل ما وجوده

لذاته فهو مدرك ذاته بل يكون اثباته به مصادرة

على المطلوب وان اراد ان الوجود في نفسه لكل شيء هو الوجود

لمدركه فممنوع لا بد له من بيان وايضا لا نسلم المقدمة الثانية

اي ان الوجود للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية بل

لعله يشترط فيها شيء آخر غير الوجود للمدرك

هو عين المحسوسية والمعقولية وح فلا يلزم ان يكون غير مدرك
ذاته بنفس وجوده او ادراكه لذاته ولا ان يكون كل ما هو وجه
لذاته فهو مدرك ذاته كما لا يخفى واما على الثاني فلانه
ان اراد ان المحسوسية والمعقولية حقيقتهما هي الوجود
للغير اى نحو كان وكذا الوجود للغير باى نحو كان هو المحسوسية
والمعقولية فلا نم ذلك حتى يثبت بالدليل وان اراد
ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود للغير
وان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية والمعقولية
فان اراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة فم
لكن لا يتفرع عليه شيء مما فرعه وان اراد الصدق
كليا فان اراد بالوجود للغير هو القيام به او عدم
القيام لغيره فم ولو سلم فلا يتفرع عليه التفريعان الاخيران
كما لا يخفى وان اراد به ما ينافي عدم الغيبة عنه
فم لكن لا يتفرع عليه ح الا شيء مما فرع عليه ولذا اراد ان المحسوسية

بوجه

والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك هو عين المحسوسية
والمعقولية فان اراد بالوجود للمدرك القيام به او عدم القيام بغيره فم كما ذكرنا وان اراد
به ما ينافي عدم الغيبة عنه فم لكن على هذا يجوز ان يكون شيء قائما
بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته كما ذكرنا [illegible] الا انه على هذا يلزم ان لا يكون [illegible] مدركا لذاته
بحسب [illegible] ادراكه لذاته [illegible] شيء [illegible] بعض [illegible] الا انه على هذا يلزم ان
يكون كل ما هو وجه لذاته فهو مدرك لذاته اذ الوجود لذاته على هذا [illegible] ليس عين مدركيته له لمن الوجود لذاته
اذا كان ذاته مدركا عين مدركيته لها والكلام ليس الا في
اثبات كون الذات مدركا ح فتامل لا يصح مقارنته ان يكون م
للمادة ما ذكره على تقدير تسليمه انما دل على انه لا يجوز ان يكون
مقارنته للمادة بالحلول فيها واما اذا كان شيء مقارنا
للمادة بان يكون المادة جزءا له كالجسم فلم يظهر مما
ذكره عدم جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يق
ان ادراكه لذاته انما يكون بادراك اجزائه وهو [illegible]
انه لا يمكن له ادراك جزئه الذي هو الصورة لانها
حالة في الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم بشيء

اجمالا بد ان يحصل العلم باجزائه وايضا ان حلول الصورة في
الهيولى لا يصير مانعا من تعقل شيء لها اذ يمكن ان تعقلها باعتبار
حضورها عنده او بصورتها وح يعتبر بحجوء ذلك الصورة لا دون الصور
كيف ولو لم يكن كذلك يلزم ان لا يكون الصورة معقولة اصلا
وهو غير معقول فتامل او يقال انه لما كان احد جزئيه اعني الهيولى
والآخر الصورة وشيء منهما لا يصلح لان يكون عاقلا لذاته
فالمجموع ايضا لا يصلح لذلك وفيه ايضا شيء لا يخفى وكل ما هو
محجوب عن ذاته اي غير مدرك لذاته فلمقارنة المادة غير
مدرك ذاته فقوله فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته
فقوله فلمقارنة المادة تعليل لقوله غير مدرك ذاته قدم
عليه وحاصل المعنى ان كل ما هو محجوب عن ذاته فحجبه هو
بمقارنة المادة لا تدرك ذواتها لكونها موجودة
لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذواتها ومن هنا
يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي
الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفس الحيوانات
العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق

كذا افاده بعض المحققين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل
ههنا الا ان مقارنة المادة لا يجوز ان يكون مدركا لذاته
لا انه لا يجوز ان يكون مدركا اصلا وح فلم يظهر بطلان كون
مدرك المحسوسات هو الحواس ولا كون نفوس الحيوانات العجم مجردة
عن المادة فتامل ووجوده من حيث هو معقول او وجوده
لعاقله فافهم وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها لا يخفى
ان الهيولى ليس لها وجود بالفعل من ذاتها واما بعد ضم الصورة
فتصير موجودة بالفعل بمقارنتها وظاهر ان هذا يكفي لظهورها
وكونها عالمة بنفسها لو كان مناط العالمية هو ما ذكره
اذ لا يجب في العالم ان يكون وجوده من ذاته والا لخرج
جميع الممكنات لان وجودها من عللها هذا اللهم لو قيل ان
الهيولى والصورة موجودتان بوجود واحد لكان لما ذكره
وجه لكنه خلاف راي اهل التحقيق فتامل والذي يظهر
من كلماتهم ان الهيولى لما اعتبر في جوهرها القوة و
الاستعداد اذ حقيقتها انها جوهر مستعدة لكل شيء فهي
في ذاتها لا تقبل الظهور والانكشاف فلهذا الا لغيرها

بذاتها وان صارت بعد ضم الصورة موجودة بالفعل وكذا
اعتبر في كون الشيء عالما بنفسه مع ما ذكره ان يكون في ذاته
مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئا معينا
لا يخالطه قوة واستعداد والهيولى ليست كذلك قال الشيخ في
الشفاء جوهر الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجواهر
التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان
يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر
ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في
موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا
معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا
بالامر العام ما لم يكن له فصل يحصله وفصله انه مستعد
لكل شيء فصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل
انتهى وههنا كلام [?] ثم انه اعترض عليه
بان كون حقيقة الهيولى هي القوة مناف
لما حققه في رسالة الهيولى من ان لها وحدة

شخصية

شخصية محفوظة مع تبدل الصورة وانت خبير بان كون حقيقتها القوة
لا ينافي ان يحصل لها وحدة شخصية بعد ضم الصورة واما انه كيف
يمكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التي هي علة لها فليس ههنا
موضع تحقيقه فتأمل والظاهر انه لا يجوز تحقق التشخص بدون الوجود والوجود
فيمكن ان يقال ان كون حقيقتها القوة لا ينافي الوحدة الشخصية اذ
يمكن ان يكون معنى شخصيا يستعد لكل صورة ويبقى بحاله مع كل منها
فتأمل فان الوجه هو الظهور وقد بين بعض المحققين فان قلت
هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة بل هي
موجودة بوجه ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليست انها معدومة
صرفة كما عرفت فاذا كان الوجه هو الظهور او مستلزما له فللهيولى
وجه لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجه الضعيف
قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون
ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجهها الذي في غاية الضعف
فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد نطق بذلك
وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور العشق الذي هو
فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة

وذكر في الحاشية [?] ان الهيولى لغاية ضعف الوجود ... وجود ... الكلي ... وضعف الوحدة ... الوجود [illegible]

لكن المحشي اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل
الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه انتهى وانت خبير بان
الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلاً وانما يصير موجودة بعد
ضم الصورة كما قال الشيخ في التعليقات الهيولى معدومة بالذات
هو موجودة بالعرض وبعد ذلك فيمكن ان يقال انه ليس وجودها
وجوداً ضعيفاً لكن في الموجودات لكنها لما خلطها بالصورة وعدم
امكان تجردها عنها في ذاتها لا يمكن ان يصير معقولة لذاتها
قال الشيخ ان معقولية الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها
والشيء اذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون مجرداً البتة فلا
يكون عاقلاً ولا معقولاً لذاته انتهى وبالجملة اعتبروا
في كون الشيء عاقلاً لذاته مع ما ذكره من كونه مجرداً قائماً
بذاته ان لا يكون مخلوطاً بشيء آخر بحيث لا يمكن تعقيله بدونه
والهيولى ليست كذلك كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها
شعور اصلاً فتامل ففي وجوده اذن معقوليته
لذاته وعاقليته لذاته فباعتبار كونه حضور مجرد موجود
بالفعل عند مجرد آخر معقوليته لذاته وباعتبار كونه كون

مجرد حضر عنده مجرد آخر عاقليته لذاته فقد اجتمع العاقلية والمعقولية
باعتبارين كما حققه المحقق الدواني واما ما زعمه بعض سادة
المحشين من انه لا يوجب التكثر له فان اعتبار التغاير فهو سهو لا حاجة له
الى البيان فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول لكن وجوده
عقلا ظ واما كونه عاقلاً ومعقولاً فهو كما ترى بل يلزم مما ذكره المحشي كون
ذاته عاقلاً ومعقولاً لا وجوده والظ انه اراد بالوجود ما يعم الذات
ويمكن ان يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلامه على عينه واجب الوجود
تعالى لا على الموجود المجرد عن المادة وح فكون وجوده عقلا وعاقلا
ظ لا كلفة فيه فتدبر قد عرفت ان المعقول هو المجرد
عن المادة وعلائقها اي كل معقول هو مجرد عن المادة
وعلائقها وهذا هو المراد بالموجبة الكلية ثم ان هذا المتن نظير
مما نقل ههنا من كلامه وكانه في كلام آخر لم ينقل ههنا
قوله حتى يكون كل ما يكون مجرداً عن المادة فهو معقول لا يخفى
انه قد ظهر ذلك من كلماته التي نقلها ههنا فلا يحتاج
الى التمسك بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات بطريق
آخر او يكون هذا الكلام وقع قبل ذلك فتامل
لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد فيه انا لا نعلم انحصار المعقولية

في التجرد حتى لا يحتاج المجرد بالفعل الى تعقله حتى يصير معقولاً لم لا يجوز
اشتراطها بشرط اخر او كون معنى اخر وراء المادة مانعاً عنها
فتدبر   فهو اذن معقول بالفعل يرد عليه ما اورده بعض المحققين
وهو انه لم يظهر مما ذكره الا انه معقول بالفعل بمعنى انه لا مانع من
معقوليته حتى لو فرض عاقل لعقله بلا حاجة الى ان يتغير فيه شيء
لا انه معقول بالفعل بمعنى انه تحقق ايضاً عاقل عقله وح فقوله
فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلاً لذاته لكان معقولاً
بالقوة ثم ان يمكن ان لا يكون عاقلاً لذاته لكن بحيث اذا
تحقق عاقل عقله ولو سلم انه معقول بالمعنى الاخر ايضاً لعله يكفي لكونه
معقولاً بالفعل كونه معقولاً للواجب تع او للمبادي العالية
ولا حاجة الى ان يكون معقولاً لذاته فتأمل   ومنع
عالميتها ليس الا تجردها وهذا مما لا يتم على طريقة النظر ولعله
يظهر بحدس او كشف والله تع اعلم   لا يخفى ما في
عمل عبارة المص وذلك لما عرفت من ان جعل
هذه ثلثة ادلة والحكم بكون الثالث عاماً مع انه لا يصلح
دليلاً ما لم ينضم اليه [illegible] او دليل رح لا يخلو عن
حزازة   من المعاني الثلثة المذكورة سابقاً

فراي ثبته المعنونة بقوله ورسمنا وكلتي اليه احدهما ما اشار
اليه بقوله وعلى هذا يمكن حمل قول المص والا فيه عام اهم والثاني
والثالث ما اشار اليه بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول على الدليلين
الاخرين لكن يخدش هذا انه قد حكم سابقاً بان الحمل الاول
حرف من المتبادر فلا يلائم عده هيهنا اولى الا ان يق
انه مع انه حرف من المتبادر اولى من تقريرات يحتمل [illegible]
المعاني الثلثة اشارة الى ما ذكره في الحاشية المذكورة
في تقرير الدليلين حيث ذكر في تقرير الدليل الاول
تقريرين ويخدش هذا ايضاً انه اذا ذكر في تقرير الدليل
الثاني لم يضم الى تقريرين فلما اعتبر تعميم التقرير في الدليل الاول
فكان الاولى ان يعتبر ذلك في الدليل الثاني ايضاً
ويحتمل المعاني الاربعة الا انه وفيه تمل اذ لا يخفى ان حقيقة
العلم اما حضور المعلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد
من هذه العبارة كون العلم عبارة عن حضور المعلوم
من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم

والا لكان الحد حصريا وايضا لكان اثبات علمه تعالى بذاته
بذلك مصادرة على المطلوب كما ذكره بعض المحققين فلا بد
ان يكون المراد حضور شيء عند شيء وح فكون العلم عبارة
عن ذلك او عما هو لازم له ليس بديهيا كما لا يخفى وانما
يكون بديهيا لو كان المراد هو المعنى الاول وقد عرفت فساده
وايضا لو كان ذلك بديهيا لم يتوجه المنع على تقرير المواقف
ايضا لان التعريف اخص من تعريف الشيء فاذا كان عند
حضور شيء عند شيء يتحقق العلم ضرورة ففيه حضور
الماهية المجردة عن العلائق المادية عند ان المجرد
القائم بذاته يكون تحققه اظهر ولو منع الاظهرية
فلا اقل من المساواة ولو منع ذلك ايضا فلا شك
انه يحكم العقل به قطعا عند ملاحظة بداهة تلك المقدمة
فالمنع غير موجه فتامل وههنا كلام اخر يجيء فانتظر
اذا المقصود لكل منهما حاصل فالمنع وان توجه ظاهرا
لكن لا يضر اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك
في كونه لازما له وبذلك يتم الكلام كما لا يخفى   قد عرفت

ان هذا المنع ايضا قد عرفت ما فيه   ثم نحو من ذلك اي من
مجموع الامرين فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث انها
بدون وساطة امر اخر من الالات وقواها عالمة بالمعاني الكلية
المجردة دون المعاني الجزئية المادية ولم يتحقق فيها الصورة
الا حضور ماهية مجردة عنه بوجه مجرد قائم بذاته وان كان
باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون الشيء
معلوما لكن لم يعلم بذلك ان مطلق الحضور كاف كما يحتمل
ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة بذاتها
مع عدم امكان القيام فيه علموا ان المعتبر هو مطلق الحضور
هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى سخافة امثال هذه الدلائل
ثم ان النفس يلاحظ بالماديات ايضا ولو بتوسط الالات
فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان يكون المراد
انهم تحدسوا من ذلك ان التعقل لادراك المجرد عبارة
عن ذلك الا مطلق العلم وانهم تحدسوا من ذلك ان
العلم هو ذلك او لازم له وان كان لازما اعم
بحيث يتحقق في غير هذه الصورة ايضا ولا يخفى
ما فيه من التعسف فافهم   والحق هو الذي في

لان العلم والتعقل صفة للعالم والحضور صفة للمعلوم فيصح ان
يكون العلم امرا لازما للحضور المذكور ويكون صفة للعالم ثم
وحكم بعض سادة المحشين بان الحق هو الاول وليس له
وجه وما ذكره بعض المحشين من انه ان كان المراد بالحضور
الوجه الرابطي المجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور
لانك قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود شيء لمجرد قائم
بذاته وان كان امرا اخر فالحق ما قاله المحشي ففيه
ان المراد بالحضور هو الوجه الرابطي وكونه عين
العلم والتعقل غير معقول اذ هو صفة للمعلوم كما ذكر
والعلم صفة للعالم وما ذكر سابقا ليس الا ان عند وجود
شيء لمجرد قائم بالذات يتحقق العلم البتة لا انه
عين العلم البتة فتامل قوله لانه غير بين ولا مبين
بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكره المحشون وانما يتم
على تقرير الشارح اذ على ما قرره المحشي من الوجه فرايحه
ان تعقله يلزم منه الشعور والانكشاف كما لا يخفى
قوله فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال

حتى

حتى يندفع هذا المنع باختيار الشق الاول وهو ان المراد بعدم
الغيبة هو البعد قوله انه بمجرده لا يوجب العلم قلنا
مجرد عدم البعد لا يوجب العلم لكن عدم بعد المجرد عن المجرد القائم
بذاته يوجب العلم اذ ليس حقيقة العلم الا ذلك كما عرفت
وما ذكرت من الحواس وغيرها ليست مجردة قائمة بذواتها
ثم يندفع ذلك المنع بالتقرير الاولى ولاجل اندفاع
المنع الثاني على التقرير الذي ذكره الشارح وهو اشتراط
التغاير بين الحاضر وما حضر عنده يحتاج الى التنبيه المذكور
من استنباط عدم الاشتراط من علم الانسان بنفسه و
اما التمسك بالحواس فقد عرفت اندفاعه من ان
عدم علمها بانفسها لكونها غير مجردة وقد اعتبرنا
التجرد لا لاجل الاشتراط المذكور هذا ولا يخفى انه يظهر
من كلماته في هذه الحاشية ان كون العلم عبارة عما
ذكره صاحب المواقف لا يتوجه عليه منع بخلاف ما ذكره الشارح
وهو يناقض ما ذكره سابقا حيث حكم بان كون العلم
عبارة عما ذكره الشارح بديهي لا يقبل المنع بخلاف ما ذكره

ان قلنا لا يعقل ان يستقل التابع [illegible] الوجود [illegible] العقلية
دفعا لان لا يمكن تحلل [illegible] بعض [illegible] والوجود [illegible]
احترازا عن [illegible] عن ذكره بعض [illegible] اولهم
بعتبر ذلك [illegible] الموقف [illegible] فيهما القيام بالذات [illegible]
بالذات [illegible] ذلك البعض [illegible]

صاحب المواقف والظاهر انه حمل سابقا حضور المعلوم عند العالم
على المعنى الذي اشرنا سابقا الى بطلانه فلذا حكم بان كون العلم
عبارة عن ذلك او عما هو لازم له بديهي وقد تفطن ههنا
بالمعنيين واشار الى انه لو كان المراد هو ذلك المعنى المذكور
سابقا فكون ذاته تعالى غير غائبة عن ذاته بذلك المعنى ممنوع لانه
غير بين ولا مبين وان اريد مجرد حضور شيء عند شيء فهو بمجرده
لا يوجب العلم وقد اشار الى ما ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة
اذ كل معنى اريد منه يجب ان يحمل ما ذكر في التعريف [illegible] عليه حتى
يتم التقريب فايراده عليه بمنزلة الايراد على ذلك الشيء فلا
ايراد على المحشي هذا وبعبارة اوفى نقول انه حمل ما ذكر في بيان
العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة عنه ولا يجب
حمل ذلك ههنا على التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا من انه
ضروري وردده ههنا في عدم الغيبة فحمله اولا على مجرد
عدم البعد حتى لا يتوجه عليه المنع لكن يرد انه لا يتم التقريب
وقد اشار اليه بما ذكره من ان هذا المجرد لا يستلزم العلم
وحمله ثانيا على عدم البعد مع الشعور وان كان ف

مع ان الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى فافهم
فالمناسب في هذا الكتاب ان ينفى الايجاب المذكور
اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه تعالى
مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المصنف ومن يحذو حذوه
وبين الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تعالى بدون ضم العلم و
والارادة عدمه متفق عليه بينهما ايضا فنفي الايجاب ههنا
لا يليق بهذا المعنى بل بمعنى انه يجب تعلق علمه وارادته تعالى
في الازل بايجاد العالم فيه فح يتحقق النزاع بين المص والحكماء
لكنه ليس غير النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت
حدوث العالم انتفى قدمه الذي هو معنى ايجاب الفاعل ههنا
بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح
نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب

بالمعنى الأول كالأشعري فلا تغفل اذ على تقدير هذا الاجراء
لقائل ان يعارض المصنف الخ يعني لما كان المصنف قائلا بامتناع الترجيح
بلا مرجح كالحكماء فيمكن ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه لابتنائه
على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع
فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا تعارض عليه واما قول المحقق الخفري
ان المعارضة مندفعة عن المصنف اذ له ان يمنع لزوم الترجيح
بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المنع الا للحكماء
لو منع التوقف على الشرط على تقدير كونه فاعلا مختارا
له وجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا والاثر حادثا فلا وجه
له ليس شيء او علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا
على تقدير اختيار الفاعل لكن على تقدير الايجاب [illegible] قد عرفت
ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة للحكيم الا ان [illegible]

لما لم يقل بالحدوث لم يمكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون
مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق في ورود هذا المنع بين كون الفاعل
مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المحقق كما لا يخفى واتفق الوضع ما قاله ان
اجراء هذا الدليل من قبل المصنف الزاميا على الحكماء ليس بصحيح لابتنائه
على امتناع التسلسل التعاقبي وهو ليس بمسلم عندهم فكيف
يصح استعماله في مطلوبهم الخ اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله
في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله من قبل الاشعري ايضا
برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استعمال الاشعرية
له الزاميا ولا يصح المعتزلة والمصنف له الزاميا و[illegible] فلا يصح لان هذا الدليل
لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاميا
على الحكماء واصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكره
لا يصح اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانيا
لابتنائه على التوقف على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين
اما عند الاشعري فلتجويز الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح

عند بعضهم اما علم الفاعل واما ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على
تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل
المطلق واللازم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا
لتوقف حدوثه على شرط هو ايضا فعله تعالى فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق
متاخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدم
الشيء على نفسه بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب
مطلقا بالدليل المذكور وهو انه ان كان تاثيره تعالى في الحادث
يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلاهما محال ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب اصلا
لا برهانيا ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان
جائزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم
التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل
في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت اي قدم الفعل المطلق
قال المحقق الفخري لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد
شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة

عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب
الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل بلا شبهة
وهذا افحش واشنع كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح
لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق
كما ذكر لكن يصير الدعوى ح بديهية كما ذكره المحشي اه فظهر انه لا بد من هذا التخصيص
ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقرير الشارح تاما بل يجعل الدعوى
بحيث يستغني عن البرهان فافهم وايضا الايجاب بهذا المعنى اعني الذي
نزل الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفاعل بذاته
موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته
بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضروري وهي
مستندة عندهم الى تعاقب الشروط ومعدات مخصوصة لوجود كل منها بزمانه
المخصوص به فمن لم يكن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق
وما ذكر من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم
كون الفاعل موجبا كونه بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد ومن اين
يلزم ذلك ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق
ممنوعا ح ذلك التوقف مبتدا خبره قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
وقوله والملك استلزام الخلف مجرور معطوف على حالية في قوله

بهذا المعنى

موجبا ٢

لمحالية وقد يوجد العاطف في بعض النسخ عند قوله لمحالية هذا الحدوث
عطف على معنى قوله كما مرت الاشارة اي الاشارة الى ما ذكر سابقا من ان
حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند المصنف وبعض المتكلمين فكانه
قال كون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق مع ما مرت
الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
محال والمحال جاز ان يستلزم المحال اي انما حكمتم بتوقف الحدوث
على شرط لئلا يلزم التخلف والترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث
محالا جاز ان يستلزم محالا آخر واما على تقدير
عدم العاطف على ما في اكثر النسخ
فقوله كما مر الاشارة اليه اشارة
الى قوله قبيل هذه الحاشية
اي قدم الفعل المطلق يعني قد
مرت الاشارة الى ان
المراد حدوث الفعل المطلق وقوله

لمحالية

لمحاليته سند للمنع كما ذكرنا فعلى وجود العاطف يكون المنع مستندا
وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف مستلزما لتوقف الشيء
على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في القول السابق ما يطلق
عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق
لما انه منفي والنفي اذا ورد على الفرد المنتشر الذي هو في النكرة
يفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال لو ان الفاعل لو كان
موجبا لزم ان يكون فعل ما قديما والا اي وان لم يكن فعل ما قديما
يكون كل فعل حادثا واذا كان كل فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث
اعني حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق
يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما
عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل هذا
وقد قال المحقق القونوي محصلا لكلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان
حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
محال بلا شبهة وكون المحال مستلزما لمحال هو التوقف

على الشرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف
على الشرط محال اقول لعل المحقق حمل قول المحشي لمحالية
خبر لكن التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وحمل قوله وامكان
بعينه اه آخر خبره مستلزم وحاصل الاعتراض على الشيء بان الحكم
بكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث
انما يصح كلية اذا كان كل حادث في الواقع غير الفعل
المطلق فقط انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل
المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق
الذي هو محال على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه
فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية
دفع دخل على ما ذكر يعني لو قيل حدوث الفعل المطلق وان كان محالا
لكن لما فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط لجواز استلزام المحال
المحال قلنا فح يلزم تقدم
الشيء على نفسه لا التقدم على ما هو

واللازم من جملة الحادثات حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق ح

مدعي قدمه ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود اثبات كون
قدم من العالم حادثا التوقف على امر حادث وهذا محال لا شبهة فيه وعلى
تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما
لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال المحال ههنا هو كون
فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه اقول اذا ثبت
قد عرفت ما فيه فلا تغفل لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشيخ
حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل عنه تعالى مع نفي العلم والارادة
وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في نفي الرجحان الى الاستدلال
فظاهر ان الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان
الفاعل المستجمع لشرائط التاثير موجب تام وبدونه موجب غير تام
وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان الفاعل
مستقلا في الايجاد وتاما في اقتضاء وجوده ومع فرض حدوثه
انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو محال بالضرورة واما

اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا
عن الموجب التام فليس بمحال ح ولا يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام
ولكنا اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته بايجاد العالم في الازل
فلا يتصور كونه تاماً وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي
ان كان ايراداً على الشارح كما هو غير وارد عليه بناء على ما بني
كلامه عليه وان كان تحقيقاً للمقام فلا جدوى له اذ على
تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال
اصلاً فالاستدلال على هذا التقدير مستدرك فضلاً عن
تقييد الموجب الواقع فيه بالتام وايضا التخلف عن الموجب
بالمعنى المذكور اعني بالمعنى الثاني لا يتصحح بالتوقف على الشرط
اذ لا يتصور كونه غير تام اصلاً تأمل قلنا لا توضيح فيه لان الموجب
التام مشترك الخ قال المحقق القوشي فيه بحث اذ المتبادر من الموجب
التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط

ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك اذ اول العلم بالمصلحة اذا كان عين
ذات الفاعل يصدق ان ذاته كافية من غير احتياج الى امر زائد فيلزم
الاشتراك لكن يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء
والآخر عند المتكلمين ان الموجب المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان في المعنى
الاول عند المتكلمين والحكيم واحد وليس الموجب بهذا المعنى موجبين المتصور
كون احدهما معتبرا عند المتكلمين والآخر معتبرا عند الحكماء في ليس الموجب التام
مشتركا بين هذين الموجبين اعني الموجب بالمعنى الاول المعتبر
عند المتكلمين وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط فان الموجب
بالمعنى الثاني لا يتصور تاماً وغير تام كما عرفت فتأمل ودافع التخلف
عن الموجب التام وان كان محالا الخ قال المحقق القوشي هذا لا يدفع
كون القيد المذكور للتوضيح بل هو منع لاستحالة اللازم وجوابه ان
قوله يلزم قدمه بين وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا الخ تنبيه كما اشار
اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم للايجاب بين لا حاجة
الى التنبيه انتهى اقول ليس يخفى على المخبر ره الا بيان فساد هذا التنبيه
وانه لا يصلح للتنبيه لا غير فتدبر وايضا ذلك التخلف الخ

يعني لما كان المفروض حدوث الأثر مطلق على تقدير الايجاب في الأزل
فالتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا اذ الشرط وان كان غير
متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الأثر المطلق عليه
فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق حدوث
جميع ما سوى الله تعالى مطلق وان كان بالنوع بل ذلك مما
لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التخلف بسبب التوقف
على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم الخلف وذلك غير ما ادعاه
فتأمل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض
الايجاب في الأزل بل على الايجاب مطلق فلا تغفل
الشرط متعاقبة او مجتمعة اقول اراد بالأول المعدات
وبالثاني الشروط واطلاق الشرط على المعد تجوز وقول
المحقق الخفري في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث
بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الأول او لا كما في
المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبما حررنا

يظهر معنى الاجتماع يدل صريحا على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك
بط اذ الحادث يحتاج الى شرط حادث معه او الى حادث قبله ولا يجوز
ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف
والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر باق عليه الزمان يجب ان يكون
ذلك الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له
باقيا معه والشرط ذلك ان المعد ما يكون بعدمه مرجحا للمعلول والشرط
ما يكون بوجوده مرجحا له فلو كان مرجح حدوث المعلول باقيا عليه بالزمان
يجب ان ينعدم عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مرجحا فلو كان
شرطا له كان بوجوده مرجحا فلو كان قبل بالزمان يلزم التخلف لا محالة
فتفطن لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة
قال المحقق الخفري هذا اذا كان الاجتماع في الأزل ولا اجتماع
آخر سنبهناك عليه اشارة الى ما فعلت عنه
قيل هذا وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع في الأزل صحيحا وهو بط
اذ الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحشي ره لا يتوقف على الاجتماع
في الأزل بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم تخلف المعلول لكن
لا تخلف المعلول فقط بل تخلف مجموع المعلول والشروط الحادثة معه فتأمل

علم اقوال ... كرع

العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين الخ يعني
ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي
بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت
بالاجماع والحديث الذين هما المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه
فالواسطة اي كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة في الايجاد
بين الله وبين ساير ما سواه غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي
وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع
والحديث فهو باطل ولا يلتفت الى تجويز الباطل عاقل
وقد يقال اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث
يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف
على قدرة الواجب تعالى والا لجاز ان يقدر على عدم ترك
اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات
النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء

ايض

ايضا يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة
على يد الكاذب وبان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم
بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب
وفي هذا تامل وايضا الدليل العقلي قائم الخ اقول لم يثبت
دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا بل الثابت ان الجسم لا يوجد جسما
ولا مجردا فهم ما لا وجود له باعتبار ذاته ~~لا يمكن ان يوجد شيئا~~
~~باعتبار ذاته~~ لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار ذاته لا انه لا يمكن ان يوجد
شيئا باعتبار وجوده الفائض من علته ايضا وما نقل عن بهمنيار
لا يدل على ذلك كيف والحكماء كلهم قائلون بالوسائط مع
انهم مصرحون بان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى فمعنى كلامهم
ان الايجاد بالحقيقة ليس الا من الله تعالى وما يصدر عن
غيره انما يصدر عن ذلك الغير والجهة المستندة اليه تعالى
لا من جهة ذات ذلك الغير والحاصل ان كل ممكن زوج
تركيبي مشتمل على ما بالقوة ولو بحسب
الذات فقط وهو الذي

له من جهة ذاته وعالما بالفعل وهو الذي له من
جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر من الجهة التي
هي له من المبدء لا من الجهة التي هي له من ذاته فان
ماله من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه
من هذه الجهة شيء لزم كون العدم والقوة مؤثرا
في الوجود والفعلية واين هذا مما قصده المحشي مع ان
هذا الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر والاعراض
المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمها والاعراض غير
المفارقة ايضا كما لا يخفى ولنرجع الى اول كلام المحشي التحصيل
لكن ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا
للوجود لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد

والتقدير وعليه ما اورده المحقق الخفري من انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه
معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل
كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم
من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد
ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي
بحسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر
حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في
افادة الوجود [illegible] من القوة الى الفعل انتهى وقد دقق واجاب عنه
خاتم الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق بين قولنا معنى ما بالقوة على
التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة
فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما
وصفة ثابتة لها بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات
جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات
والصفة كلاهما داخلتين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات

والموجودات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا
بالقوة ومراد المستدل هو الثاني واقول هذا لا يدفع ما اشرنا اليه
اولا من ان يكون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا لا يستلزم
عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الغائض عن علته وما اشرنا
اليه ثانيا من انه انما ينفي كون الممكن مستقلا في التاثير ولا ينافي
كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان يقال معنى قول المص والواسطة
غير معقولة هو ان استناد صدور العالم الحادث الى الوسائط القديمة
انما يصح بارادة مفوضة اليها مستندة الى ذواتها بالاستقلال اذ
لو لم يكن الارادة مفوضة اليها مستندة الى ذواتها بل مستندة الى الواجب
الموجب بالفرض يستحيل صدور الحادث عنها لا يخفى لو التفويض في
الاستقلال بالتاثير من الممكن باطل غير معقول وظني ان هذا التوجيه
وجيه ويمكن بعيدا ان يكون هذا هو مراد المحشي رحمه فتامل وقد يوجه
قول المص بتوجيهات منها انه رد لما قد يقال ان الواجب واسطة
بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما نعلمه من الطبائع وهو
منفي عنه تعالى لا محالة والمراد بالاختيار هو ما نعلمه من الحيوان
مثلا وهو ايضا منفي عنه تعالى لكون اختيار الحيوان ممكنا واختياره

يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي نفهمه وبين المختار
الذي نفهمه فاشار المص الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار اذ المختار
ما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى
ان سائر صفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذلك
الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث
العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار
اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما
ثبت الآخر وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره
عنه وهو المختار اولا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات
ومنها انه اشارة الى رد ما يلزم الاشاعرة القائلين بان القدرة
زائدة على الذات فانها ح لا تكون مستندة الى غير الذات بل الى الذات
لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض وهو
صفة القدرة وقادرا في البعض وهو غير صفة القدرة من الصفات والافعال
فيلزم الواسطة والتزموها وهي غير معقولة لما سيجيء من ان صفاته تعالى
عين ذاته   فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير
زائدين على ذاته تعالى الخ فان قلت هذا الاعتراض لا يختص بما اذا

كان العلم والارادة غير زائدتين اذ على تقدير زيادتهما على الذات
كما هو مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع انفكاك الذات عن المراد
لكون المراد لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات
قلت القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول
بالايجاب اصلا بل المريد عنده ان يختار اي طرفي مقدوريه اراد
في اي وقت شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات
الا ان المراد ليس لازما للارادة فتأمل اكثر هذا ما يقال سلم
ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اقول يمكن ان يقال
وح لا تشنيع لهم على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون
ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار
الارادة ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافي صحته وتركه
بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان الفعل قديما او حادثا
والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق
سواء كان الايجاب دائما اولا واما القدرة على المعنى الذي
ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان
الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب تاما مطلقا سواء كان دائما

اولا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه
في ذلك الوقت اذ هو المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك
ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك
الذي يعرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يعرض
قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن
ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت
فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده
يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل
مختار ولو كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار
الى طائل بل سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق ان النزاع لا ينبغي
ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا فان قلت
وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي امكان تركه
في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره المص
قلت نعم لكن امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري
يقول بامكان تركه في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتأمل

لقائل ان يقول فهذا الايراد بعينه هو الذي ذكرناه بقولنا فان قيل
اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين فكيف حكم بانفكاك
ارادة الواجب تعالى الخ وقد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة
غير زائدة بل منشأه هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة
او لا مع فرض وجوب الاثر الا ان القائل بزيادة الارادة
لما لم يكن قائلا بوجوب الاثر لم يرد عليه ذلك واما الجواب
عن السؤال المذكور فسيذكره في آخر الحاشية ايضا ومنع هذا الانفكاك [illegible]
ولعل قوله فالاولى الخ اشارة الى هذا وانه كان ينبغي للشارح ايراد
ما يدفع هذا الاشكال ودون ما ذكره لا يدفعه اصلا فيحبط حجة خلف
قائل قلت تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث لا يتخلل زمان
بين تحققهما الخ اي بحيث يكون زمان العلة متصلا بزمان المعلول
وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني ابتداء
فقط ولا بانضمام ما هو شرط الوجود وذلك اي حادث فقط بل
لا بد هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث
بما هو علة والمعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان فالعلة التامة

للحادث انما يجب وجوده بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك
الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور
ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول بحسب الزمان وقبله بالذات
وايضا الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث
والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب الزمان قلت هذا انما
في العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء لا ان علة الحدوث والمعدة
المذكور انما هو معد لابتداء الافادة لا لاصل الافادة فالعلة
التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول
فهي يتقدم على اول زمان وجود المعلول من حيث هي محدثة وتبقى
معه في الزمان من حيث هي مبقية فان قلت العلة المعدة ما لعدمه
مدخل في وجود المعلول وعدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت
هي ما لوجوده وعدمه كليهما مدخلية في وجود المعلول فالعلة وجود المعد
سابق على المعلول ومع عدمه مقارن له فافهم فان التمكن على الفعل
والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر مع ان هذا السند المحقق
الطوسي بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء وسنده [illegible]

من قبيل عدم ما هو مقارن لكن [illegible]
[illegible] بل [illegible] علة [illegible]
ولذلك الحدوث هو سابق [illegible]
التامة للحادث [illegible]

بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد فكما يمكن اختيار الشق الثاني
باعتبار ان التمكن من الفعل في ثاني الحال والترك واجب حال العدم
كذلك يمكن اختيار الشق الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود
والتمكن من الترك يكون متقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجوب فان قلت
اقول قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون النزاع فيها
هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا للوجود
في المستقبل فلا يتحقق القدرة بالمعنى المذكور والدليل على ان القدرة
المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب
لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك نفسه عنه
نقص في حقه تعالى فيجب تنزيه الله تعالى عنه فالقدرة التي يلائم
غرضهم هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل
ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري واما القدرة
بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت
آخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن
من امساك نفسه عن الترك في حال الترك وعن الفعل

في حال الفعل وهذه المفسدة اشد من مفسدة الايجاب المتنازع فيه اذ هي عدم تمكن الفاعل
من امساك نفسه عن احد طرفي المقدور وهذه عن كلا طرفيه فتدبر
وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد ولا يخفى
ان جواب المصنف ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب
على احد الشقين وترك الآخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة
اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة على الوجود
نختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود
في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم نختار انها متحققة حال الوجود
لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة
الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال
من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال تكون خالية عن كلا طرفي وجود
الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر
فلا يعود السؤال على التقديرين قال المحقق الفخري عود السؤال على
التقديرين مم اذ لنا ان نختار وجود الفعل في ثاني الحال
فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال
فيتحقق القدرة بلا شبهة اقول قد عرفت ما فيه فالحق

في الجواب ما ذكره المحشي سابقا وما اورده المحقق الخفري
هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء مع مقدرة
او قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب
المذكور فمذهب الاشعرية ان القدرة مع الفعل والمعتزلة ان
انها قبل الفعل اي يمكن ان يقال بناء على مذهب الاشعرية على ان
افعال غير الله تعالى منه واقعة باختياره تعالى ولا تاثير لغيره فيها
والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كما لنار ان الله تعالى
يخلق في الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا
وفي الثاني لا يخلق قدرة مقارنة اصلا وبناء على مذهب المعتزلة
على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم بان جعل الله
مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق
اراداتهم بها فقول الاشعرية ان القدرة مع الفعل
اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة
انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول
وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل
او معه لفظيا على ما زعمه المحشي فانه ان اريد بالقدرة التي

اي مبدء التاثير الى آخر الترديدات اقول جميع هذه الشقوق انما
يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة في افعالهم
دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرة غير الله تعالى
في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدء التاثير اصلا وبهذا يتحقق الفرق
بينهم كما عرفت انتهى يعني ان عموم علمه تعالى وقدرته اي
المقدورية لا القادرية لان الامكان انما يدل على عموم المقدورية اولا
وبالذات وعلى عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان
عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبر انتهى
قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات قال المحقق الخفري وهذا
اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون بانه واحد
حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت
ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون
اصل القدرة لا مجرد عمومها الثاني المنجمون ومنهم الدهرية
القائلون بان الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث
السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من
اختلاف الفصول الاربعة وتاثير الطوالع في المواليد

بقرينة ان دليل الثاني وعموم القدرة اي القادرية

وانت خبير بان هذا من متفرعات ايجاب الواحد وانه
لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في مبحث الجواهر المجردة
الثالث الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على
القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل
القبيح فبينهما فرق بين وذلك ان تقول اذا لم يفعل القبيح
لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يقتضي
صحة صدوره في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر
الخامس ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر
على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث قالوا انه لا يقدر على عين
فعل العبد وتفصيل دلائلهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف
وغيره واثبات عموم قدرته يبطل المذاهب المذكورة انتهى
كلام المحقق الخفري اقول الحق ان احدا من العقلاء لم ينف
قدرة الله على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق بل ارادوا
باجمعهم تنزيه الله تعالى وتقديسه فنفوا صدور ما يحيله العقل
عنه تعالى كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب
عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية وصدور القبيح مطلقا

عند النظام وقس على هذا بعض ان صدور تلك الاشياء وان كان
ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته التامة لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية
او حكمته وارادته ومشيته يمتنع ان يصدر عنه تعالى شيء منها واما ما حكى
هذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها فليس بحق
اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينفي
القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع
قطع النظر عنها كما هو عند المصنف والايجاب بالارادة لو كان
ينفي القدرة للزم مثل ذلك على المصنف وسائر المعتزلة ايضا
والفرق بتقدم الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت
غير مرة فتذكر   اقول لا خفاء في ان امكان الصدور
عن الغير بالارادة علة المقدورية لا خفاء ان معنى مقدورية
الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة والفرق بينهما
بالاجمال والتفصيل فالمراد بالعلة ههنا ينبغي ان يكون
علة الحكم كما يقال علة انسانية زيد كونه حيوانا ناطقا
فتدبر وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب الخ تقرير هذا الدليل على ما هي ذاته

ماذكره ره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير
بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان
الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا
وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب
انتهاء جميع الاغيار الى الواجب بثبت قدرته ينتج كل مقدور له
امكان الصدور عن الواجب بالارادة مطلقا ويمكن اختصاره
بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا
بالضرورة وكلما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة
وانما حملنا كلامه ره على قياسين لان قوله بالارادة
اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم اما الغاؤه او عدم تكرار
الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له
امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرته تعالى فتامل

لا امكان الصدور عن الغير

قال المحقق الطوسي لاحد ان يمنع هذه الكلية مستندا بقول المنجم
وعلى القول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب
اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول المنجم
وقول كل من يقول بتاثير ما لغير الواجب تعالى اذ ما ينتهي اليه سلسلة
المؤثرات هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب واما القبيح والشر
فمقدور بالعرض لا بالذات كما سيجيء في صورة الايجاب
بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء على ما
تقرر عندهم من امتناع كون القديم اثرا للقادر بل اثرا
مطلقا لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثال
ذلك بسبق العدم بحسب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق
كما مر فلا وان يقال لما كان الامكان علة الحاجة
الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر لما كان المقدور لشيء مقدورا
مقدورا لله قال المحقق الطوسي من جوز ان يكون لبعض المقدور
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون المقدور
المقدور لشيء مقدورا له بلا واسطة مستندا بما ذكره
وان اريد ان مقدور المقدور لشيء مقدور له اعم

وكل ما هو مؤثر سواء كان موجبا او قادرا يحتاج
الى مؤثر قادر فثبت كون الامكان علة
الحاجة الى المؤثر

من ان يكون بواسطة او بدونها ثم ولا يثبت شمول قدرته
لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت
بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة او بلا لكن
الظاهر ان المدعى شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة
اقول بل الظاهر ان المدعى شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات
مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان من قال
بالوسايط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسايط
انما هي ادوات والات واسباب ووسائل الى بعض
الافعال بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان بعضها
سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب فلا بد ان يحصل
تلك الاسباب اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب
فليس لاحد ان يقول ان ذلك الفعل ليس مقدورا
لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب نعم لو لم تكن
الاسباب مقدورة له لصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك
بل الكل بفعله تعالى فاذا فعل الله تعالى فعلا باسباب
مخلوقة له تعالى لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل مقدورا

له تعالى او ظاهر ان معنى كون حركات العباد مثلا مقدورة
ليس انه يمكن صدور تلك الحركات من الله تعالى بلا واسطة الكيف
والحركة لا بد لها من متحرك ومحرك قريب مباشر للتحريك وما تقع فيها
تلك الحركة واعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه
عن امثال ذلك فالحق ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى
بان يخلق لها اسبابا وادوات يحصل بسببها تلك الحركة فالقول
ببعض الوسايط من ضروريات تنزيه الله تعالى وتقديسه والحكماء القائلون
بالوسايط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس
المدبرة قد جعلوا تلك الوسايط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب
الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم موجود ولا
في بقعة الامكان ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم البتة هكذا ينبغي
ان يفهم فالحق ان هذا النزاع ايضا مما لا ينبغي ان يقع الا للاشعري
الذي لا يقول بالربط العقلي والتسبيب الايجابي اصلا لا لغيره
المعتزلة لم يمنعوا امكان تعلق قدرة الله بافعال العباد وانما المخالف النظام

محصل السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدوراً للباري تعالى
مع انه ليس مقدوراً للعبد بل مقدور العبد افعال العباد وعند المعتزلة
فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله تعالى
ليس تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد وليس مقصود الشارح من السند المذكور
ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد وليس لها تلك
الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يقال ان المعتزلة لم يقولوا بذلك
هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا
في كثير من النسخ التي وقعت الينا يعني كون استعداد المادة شرطاً
لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق بما لم تتم استعداده
لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت
كان صادراً عنه تعالى لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا
هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا

[هامش: ... خصوصية خلق الاجسام بالباري تعالى ... غيره الا ان بعض القادرين ... خصوصية بالنسبة اليه ... في المعتزلة ... افعال العباد ... [illegible]]

اعترض المحقق الخونجي عليه بانه اذا كانت المادة مستعدة
لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السوية وهذا مقصد الشارح لانه يجوز صدور ممكن عن
غير الواجب   الشارح اعظمها الثنوية في الملل والنحل
هم اصحاب الاثنين الازليين ويزعمون ان النور والظلمة ازليان
قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا
سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم والازلية
واختلفا في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان
والارواح ومن ذلك المانوية اصحاب ماني بن فاتك الحكيم
الذي قد ظهر في زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن
شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام احدث ديناً بين المجوسية والنصرانية
وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى على نبينا وعليهم السلام
حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان
في الاصل مجوسياً عارفاً بمذهب القوم ان الحكيم [illegible]

زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور
والآخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان وانكروا وجود شيء
لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قديمين حيين حساسين دراكين
سميعين بصيرين وفيه ايضا الديصانية اصحاب ديصان
اثبتوا اصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا
والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا   ان الله تعالى خير محض فلا يمكن
ان يوجد الشر اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم فكل
ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شر فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك
قالوا انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان
الخير المحض هو الوجود المحض والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلو حصل
من الخير المحض شر لزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه
خير وشر فالخير فيه لا محالة راجع الى الوجود والشر الى العدم فلابد
ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا في الخير والشر الحقيقيين واما
الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار
للثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف
العدم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شر اضافي بالنسبة

الى ما هو شر له فالشرور الذاتية اعني الاعدام بما هي اعدام يستحيل
ان يحصل من الوجود او من الموجود بما هو موجود بل علتها عدم الوجود فلا
يستدعي مبدأ مؤثرا موجودا واما الشرور العرضية وان استدعت
علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها موجودة لا من
وهي من حيث كونها شرورا لازمة
حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدء الذي هو صرف الوجود
بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون شيء واحد خيرا وشرا ولا كون الشر
صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المحال بل بالعرض ولا استحالة
فيه   الاشياء على خمسة احتمالات لا شبهة في ان الاول ما
لا يمكن وجوده اذ الموجود خير محض ولا في وجود القسم الثاني اذ
واجب الوجود هو عين الوجود وهو خير محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه
ومناط الشر هو العدم ووجود القسم الثالث والخامس خلاف
مقتضى الحكمة فليسا بموجودين والقسم الرابع موجود اذ الشر الذي في
فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فلا منع وفوته من الحكيم هذا على ما هو المشهور
واما على التحقيق الذي ذكرنا فالشر الواقع في القضاء الالهي

بالعرض لا بالذات يمكن الزامهم بان الله تعالى بيده الاشياء
خيريتها غالبة اقول هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها ان الله تعالى
صرف الصحو ومحض الخيرية فيمتنع ان يصدر منه الشر سواء كان قليلا او كثيرا
اذ الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم
عما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير المشتمل
على الشر وان كان قليلا لامتناع صدوره عمن هو محض الخير
صرف الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لما عرفت
فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه وقد تفاخر ارسطو اقول الظن
ان تفاخر ارسطو ليس لما ذكره بل لما حققناه وكانهم ارادوا
به معنى آخر قال شيخ الاشراق في حكمة الاشراق بهذه العبارة
وكلمات الاولين مرموزة وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر
اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني
قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء
الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم

وقال العلامة في شرحه اي وعلى الرمز يبتني قاعدة اهل الاشراق
وهم حكماء الفرس القائلون بالاصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه
رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب
والظلمة قائمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان
احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء
فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي صلى الله
عليه وآله في مدحهم لو كان الدين بالثريا لناله رجال من
فارس ثم قال [illegible] وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة
وانهما مبدءان اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا
كل من ثبت مبدئين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكم هؤلاء
الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة والالحاد اي ميل
اي وليست ايضا قاعدة الحاد ماني الباطل الذي كان نصرانيا الدين
مجوس الطين والى مذهب الثنوية الذين يقولون بالهين احدهما اله الخير
وخالقه وهو النور والآخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد

ليست قاعدة الكفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة

تجاوز الحق وتعديته لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديته الى التثنية
الباطلة وما يفضي الى الشرك بالله تعالى اي وليت اتفاق عبدة
ما يفضي الى الشرك بالله كقواعد بعض المشركين من المليين وغيرهم
انتهى اقول يمكن تاويل قول الثنوية والمجوس القائلين بتعدد مبدأي
الفاعلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر بحيث لا يلزم
شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الواجب وبفاعل الشر
هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى
الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم
ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان لكل من المبدأين
وجود او مؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر في الوجود
وهو الواجب تعالى والآخر عدمي منشأ للاعدام وهو الامكان غاية
ما في الباب ان يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذي
هو الامكان على التجوز كما يقال علة العدم عدم علة الوجود وعلى هذا
يكون يزدان اسما للوجود الواجب واهرمن اسما للامكان
وهذا تاويل لطيف لو لم يكن اقرب من تاويل كلام حكماء الفرس

فليس

فليس بابعد منه كما لا يخفى ثم المجوس ان ارادوا باهرمن ابليس شريرا
اي ذاتا شريرة مفسدة عن ايجاد موجود ويكون منبعا للشرور ابد الآباد
وعلى التاويل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا اللهم الا ان يراد
من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف
ويكون الصيغة للمبالغة في اصل الخيرية لا في ايجاده وعلى ما قاله الشارح
يكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الطوسي وهو ان
يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشرير ما لا يصدر عنه الا الشر
المص اعلى الله مقامه والاحكام والتجرد الخ اقول اراد
اثبات علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث
دلائل واحد منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات
علمه بما سواه ويتركب بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته الى
كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات
علمه مطلقا اعني بذاته وبما سواه جميعا وكانه لهذه النكتة اورد
الدليل المثبت لعلمه تعالى بذاته بين الدليلين الاخرين اما
تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات

الاول ان واجب الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد
كون الشئ قائما بذاته غير متعلق الهوية والوجود بمادة او موضوع ومحله
بشئ يقوم به وواجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق بشئ اصلا الثانى
ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشئ آخر فهو موجود
لذاته حاضر ذاته عنده ذاته غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته و
هذا ضرورى الثالث ان العلم هو الحضور المعلوم بعينه او بصورته
عند المجرد والموجود بالفعل القائم بذاته وانكشافه لديه وثبوته
بين يديه وهذا ايضا ظاهر اذا لاحظت هذه المقدمات
ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه
قائما بذاته وموجودا لذاته وحاضرا عنده ذاته غير غائب عن ذاته
ومنكشفا لذاته غير محجوب عنها عالم بذاته وذلك العلم هو عين
ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر زائد غير الذات فذاته
تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو المط واما الدليلان المثبتان
لعلمه تعالى بما سواه فتقرير الاول منهما اعنى المشار اليه بقوله و
الاحكام ما ذكره الشارح واما الثانى منهما اعنى المشار اليه
بقوله واستناد كل شئ اليه فاقول فى تقريره لما ثبت

ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شئ من الاشياء
فهو تعالى لكونه غير متعلق لشئ من الاشياء غير موجود بشئ من الاشياء
بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له تعالى
موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه تعالى لوجوب كون العلة
موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة
لنا كما صرح به المحقق الطوسى فى شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة
اذ العلم هو كون المعلوم موجودا لامر قائم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته
غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المط فعلى
هذا التقرير لا حاجة فى اتمام هذا الدليل الى ضم الى دلايل الدالة
على علمه تعالى بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشى بل هو مستقل فى اثبات
المط واما تركيب الدليلين الدالين على علمه تعالى مطلقا فتقريرهما
ان يقال انه تعالى مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكلما هو كذلك
فهو عالم بذاته وافعاله لما مر او يقال انه مجرد قائم بذاته وموجود
لذاته وكل شئ غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكلما
هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل

كل واحد من هذه الدلائل الثلث اشارة الى دليل عام لعلمه بذاته
ولعلمه بما سواه بان يقال انه تعالى فاعل للافعال المحكمة المتقنة
وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم افعاله علم
ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان
ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم
بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته
ومن الممكن ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته و
لو لم يحضر لم يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن وهكذا يقال
ايضا في دليل الاستناد فانه اذا استند كل شيء اليه ومن جملته
الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها ويساق الدليل الى آخره
واما في دليل التجرد فيقال انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وذاته
علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما جعلنا
على هذه التقريرات اشارة الى دلائل عامة لا دلائل تامة
لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا اثبات
اصل العلم له تعالى بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرنا في تقرير الدليل الحكمية

لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته ايضا وهي ان علمه بذاته ايضا وهي ان
علمه بذاته انما هو عين ذاته لا امر آخر زائد عليها ومما ذكرنا في
تقرير الثاني من الدليلين الحكميين لاثبات علمه تعالى مطلقا لاح كيفية
علمه تعالى بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء
عنده وسيأتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله ثم بواسطة يدل
على علمه بذاته كما قررنا من انه من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله
ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته غير محتاج الى
الاختلاط بالغير اي بالماهية وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكماء و
المحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله عن الماهية
والاعراض الاين والكيف فان المجسمة ينسبونه تعالى الى
الاين والصفاتية القائلون بزيادة صفاته تعالى على
ذاته ينسبونه تعالى الى الكيف فان الصفات ح تكون اعراضا
من مقولة الكيف قائمة بذاته تعالى عن ذلك فاما باقي
مقولات العرض ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب وهم
فيما بلغنا الى انتسابها اليه تعالى اللهم الا مقولة الجده

فى بعض اقاويل الحنابلة على ما يُنقل واما الاضافية فلا يتحاشى
احد عن عروضها له تعالى واما متى فلم يتحاش ايضا عنها اكثر الناس
لكن التحقيق يوجب تنزهه تعالى عن ذلك ايضا وفى هذا
الدليل سرّ هو الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما يجيء
فى كلامه تصريحا وتلويحا غير مرة وعلى هذا امكن حمل قوله والاخر
عام اى على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات بعد الضم يعنى لا يكون هذا الدليل
الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تعالى بل يكون دليلا على شمول علمه فقط
لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا الكلام منه رمز اشارة الى ان
تخصيص الدليل الاخير بكونه عاما لا وجه له فانه لا يدل على العموم
ما لم ينضم اليه شئ آخر اعنى كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم
شئ ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا كذلك كما عرفت
فينبغى ان يحمل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين
لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم
فى الجملة اما الاول فعلى علمه بافعاله المختصة به فقط واما الثانى
فعلى علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له
فى الجملة عام اى شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها

بأجمعها مستندة اليه تعالى وهذا وان كان خروجا عن الظاهر الا ان الدليل
قد اوجبه فتأمل ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا بان يقال
انه تعالى مبدء لجميع الموجودات التى منها العلماء فى الجملة فهو تعالى عالم
فى الجملة لكون الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه فى الجملة علمه
بذاته لما مرّ من انه من علم شيئا امكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك
العلم يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لكونها
معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ثم بأحد من الوجهين
المذكورين اى الوجهين المذكورين لاول هذين الدليلين بان يقال
على الوجه الاول هو فياض لعلوم الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته
بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى
الوجه الثانى هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من
علمه مطلقا علمه بذاته لما مرّ ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت
انما نفوا العلم التفصيلى قبل ايجاد الاشياء والاولى ان يقال
انهم نفوا العلم بحصول الصورة فى ذاته سواء كان قبل الايجاد
او بعده كما يشعر به دليلهم وح يكون لظنهم ان العلم انما هو
بهذا الوجه والا فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل الايجاد

وبعضه لا يكون علما وايضا وللعالم انما يتبع باستحالة حصول الصور
المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد فكون
الالتفات بها مستفادا من الشرع في بعض النسخ بهما على التثنية
وفي بعضها بها على التأنيث وبعض الافاضل قد صحح النسخة الثانية بجعل
الباء للسببية والضمير للمعجزة اي يكون الالتفات الى كون المرسل
عالما حاصلا من الشرع بسبب المعجزة وان كان العلم بكون المرسل
عالما حاصلا من سبيل العقل قال وليست الباء للتعدية لان
كون بمعنى الرسالة الالتفات انما يتعدى بالى ولم يذكر انه على
احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى يكون ضمير التأنيث لماذا
فانه لا معنى لرجوعه الى المعجزة كما لا يخفى والظن ان الاولى على تقدير
هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى الى والضمير يرجع الى الصفات
المرسل مما يتوقف عليه الارسال من وجود المرسل وعلمه وقدرته
فان المذكور في عبارة الشرح وان لم يكن الا العلم والقدرة الا
انه لا شك في كون وجوده ايضا مما يتوقف الارسال عليه واما
النسخة الاولى فالظاهر ان الباء فيها بمعنى الى والضمير التثنية للعلم
والقدرة يعني يكون الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفادا
من الشرع لا حصول اصل العلم بهما ويحتمل ان يكون اصل النسخة

اليهما

اليهما وقد وقع التغيير من النساخ فان مثل هذا التغيير غير نادر
الشرح نعم تتجه والنكتة في صفة الكلام يعني يمكن اثبات صفة الكلام
له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف تصديق الرسل على كونه تعالى متكلما
بل انما يحصل بمحض اظهار المعجزة على يد الرسول وهو يتوقف على كونه عالما وقادرا
لا على كونه متكلما فتأمل   الشرح واما دليل الحكماء على اولها دليل على اثبات
علمه تعالى بما سواه اما بالضم اي الدليل الاول على ما هو المشهور واما مستقلا
على ما اخترناه والمجموع دليل على اثبات علمه تعالى مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكمة
مذكوران على انهما دليل واحد وان قلت فلو ثبت تحوا في عدهما دليلين وفيه
التوجيه ما ذكرنا   الشرح وكل مجرد عاقل اقول اي اذا كان قائما بذاته
لا مطلقا فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة
بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو كون الشيء
قائما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الحصول الحلول
فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة ليس شرطا للمعقولية
مطلقا بل لكونه معقولا بالحلول في العاقل فتفهم وكل مجرد قائم بذاته
فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه عاقلا اذ المانع من كون الشيء

عاقلا هو كون وجوده لغيره لا لغير فاذا حصل له ما يصح كونه معقولا سواء كان
بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فيقول كل مجرد قائم بذاته فانه
عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لموجود قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل
مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته تعالى حاصلة له حاضرة عنده ذاته اي
غير فاقدة ذاته وغير غائبة ذاته عنه   ان المانع من التعقل انما هو المادة
وعلائقها اقول المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من
المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان
ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها
لكن المادة وعلائقها ليست مانعة عن كون الشيء معقولا بالحلول فيه فان
فان المعقولية قد يكون بحضور نفس الشيء عند العاقل وقد يكون بحضور
صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه ويجب ان يكون تلك الصورة
مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا
عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة
وعلائقها كما سياتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل
على الاطلاق ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا في المادة وعلائقها
فاحفظ ذلك   لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه

أسلم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى وجودا محمولا كقولنا الجسم موجود والبياض
موجود واما وجود لغيره ويسمى الوجود الرابطي والوجود الرابطي كقولنا الجسم كان ابيض
او ليس موجودا شاعرا والوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود
البياض فان البياض موجود في نفسه وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه
ووجوده الزائد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول وجوده
الثاني مع بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه
غير قائم بغيره وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره قائما بغيره
وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار ذاته اعني الشخص الانساني
قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره اعني ما يصير موضوعا له
كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة
الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك
اوصاف زائدة على ذوات الاشياء فان المعقول سماء وارض و
المحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا ليست عين
معنى المعقولية بل المعقولية انما عرضت لها باعتبار وجودها او اعتبار كون
صورتها حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي او اعتبار كون ذاته
حاضرة له كما في العلم الحضوري فالسماء بهذين الاعتبارين

عين وجوده للجسم وقد يكون
غير وجوده لغيره كوجود
المال لزيد فان المال
وجوده في نفسه

موجود للعاقل وان كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته
غير موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية على الشيء
انما هو باعتبار كون صورته مثلاً حاصلة للعاقل وكون صورته حاصلة للعاقل هو
معنى حصوله ووجوده للعاقل فوجود الشيء باعتبار كونه معقولاً انما هو عين
وجوده وحصوله لعاقله وان لم يكن وجوده في ذاته عين وجوده لشيء آخر و
هكذا الكلام في المحسوس من حيث محسوس فقس عليه بيانه الصحيح
ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته
كان ذاته معقولة له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اعني لذاته وقد
فرض ان وجوده لغيره لا لذاته هف اذ ليس وجوده الا كونه مدركا
على صيغة المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء
موجودا لموجود قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاتها القائمة
بذاتها فموجوديته لذاته هو مدركيته ومعقوليته لذاته ويحتمل ان يكون على
صيغة الفاعل فذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء
موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وغير غائب عنه وهو كذلك لانه موجود
قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائبة عنه فموجوديته لذاته عين مدركيته
وعاقليته لذاته لا يدرك ذواتها لكونها موجودة لمحلها التي
هي تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال

ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون قوى الحيوانات
الجسمية مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق وهو انه لو كفى
في كون الشيء شاعرا بنفسه الخ هذا الاعتراض اورده الشيخ الالهي
في حكمة الاشراق على المشائين القائلين بان مناط العاقلية هو كون الشيء
موجودا قائما بذاته غير قائم بالهيولى بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط
العاقلية هو كون الشيء نورا في ذاته قائما بذاته فان الاشياء
عنده على قسمين ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور
في ذاته اما قائم بذاته مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض
واما قائم بغيره ويسميه النور العارض وكذا ما ليس بنور في ذاته اما
قائم في ذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره ويسميه الهيئة
الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته هو شاعر بذاته وما سواه اي
ما ليس بنور اصلا او ما هو نور قائم لغيره فليس له شعور اصلا فالمانع
من العاقلية عنده ليس هو كون الشيء موجودا لغيره فقط كما هو
عند المشائين بل كونه ليس بنور في ذاته ايضا مانع من التعقل

فالجسم وان كان عنده موجودا قائما بذاته لكن لكونه غاسقا
ليس بنور في ذاته لا يكون حيا اصلا والنور العارض كضوء الشمس مثلا
وان كان نورا في ذاته لكن لكونه نورا قائما بغيره غير قائم بذاته
فليس بحي ايضا فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو حي وكل حي
فهو نور في ذاته لذاته   لكانت الهيولى التي اعتبرها الشيخ بنفسها
اي بلا الصور والهيئات الحالة فيها ايضا لكونها موجودة لها
حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق
بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي
سموها صورا او الصور اذا حطت فينا ادركناها وليست
الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر
عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا او لا شيء في حد نفسه
اي بشرط تجرد الهيولى سيما جوهريتها التي هي سلب الموضوع عنها
كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرد ولم ما ادركت الصور
التي فيها   لانه تعليل الشيء بنفسه اذ حاصله ان كل مجرد

عالم

عالم بذاته لان ذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة
عدم البعد بل كان تجوزا او كناية عن العلم والشعور فكانه قيل كل مجرد
عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما ترى تعليل الشيء بنفسه   فاندفع
النقض بالهيولى حاصل ما يدفع به النقض ان المراد من قولنا كل موجود
قائم بذاته غير قائم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا موجودا
بالفعل متعينا بالتعين اي حاصلا في حد ذاته من دون اعتبار الصورة
الحالة اياها بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما او امرا مستعدا
للصورة والشيء لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومه وابهامه
موجودا بالفعل ما لم يتحصل بنحو من التحصل وقد صرح الشيخ في الشفاء بان جوهرية
الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكنه اي الجوهرية التي لها
ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان تكون
بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر
ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع
هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل
شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء

فصورته التي يظن لهذا انه مستعدة قابل انتهى كلام الشفا واما قول صاحب الاشراق
لا شيء في نفسه اتم بساطة من الهيولى كما نقلنا عنه آنفا فتوجيهه ما قاله
استادنا المحقق الالهي ضوعف قدره في شرحه على شرح حكمة الاشراق
من ان هذا من باب الاشتباه بين الماهية والوجود والخلط بين
حال الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء
عن البساطة والتجرد لانها متكثرة بحسب تكثر الصور في الواقع لانها ليست
بمتحصل الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا
هو تجرد الوجود لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت الصور اعراضا متاخرة
الوجود عن وجود الهيولى كتاخر السواد والكتابة عن وجود الانسان لكان
لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية
ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى
انها اذا لوحظت بحسب نفس الامر ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصلت
وتقومت بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها هي انه
جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كان من الصور والصور خارجة عن ذاتها

داخلة

داخلة في وجوداتها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الهوية
شبيهة الوجود بوجود الكليات الجنسية ووحدتها فان الوجود هو الظهور
فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة
بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة
كما مر فاذا كان الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها
غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها
الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد تفطن
ذلك وبهذا تحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور العشق الذي
هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي
اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل
الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه فهاتان
القضيتان متلازمتان مع فان كون الشيء موجودا بالفعل عند
المشائين بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه عند الاشراقيين
فكما ان الشيء اذا كان نورا في نفسه وقائما بذاته كان نورا لنفسه
ظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن
نورا في نفسه او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته كذلك
اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن

فكذلك اذا كان الشيء موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس ع

[illegible]

عالماً بذاته ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية الخ اي لا يحكم بان كل مجرد
عن المادة فهو معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما
يحكم به لان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل الخ فافهم
فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً بالفعل
ثم عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً يستلزم كونه معقولاً
بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل
لعقله بدون حاجة الى التجريد واما كونه معقولا بالفعل فانما
يتحقق اذا تحقق هناك عاقل موجود فهو اذن معقول بالفعل
ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل آخر فهو موقوف على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولا
بالفعل وايضا لا يتم التقريب ان اراد انه معقول بالفعل
لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلاً لذاته ومن لم يسلم
كون كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته
واما قوله فانه ان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة
فليس بصحيح لما عرفت من ان معنى كونه معقولا انه
لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله
بلا حاجة الى التجريد فان اراد بكونه معقولا بالفعل لذاته
هذا المعنى فلا يلزم من كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد

فهو انما يثبت ان ثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام الا فيه
وايضا قوله فان لم يكن عاقلاً لذاته لكان معقولاً بالقوة منقوض
بالصور المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل
لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصح كون الشيء معقولاً
بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه
معقولاً لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه
بل بيان كونه عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته انما هو بما ذكره وهو ان
معنى العاقلية ليس الا كون الشيء موجودا قائماً بذاته حاضراً
لديه شيء وهو لكونه قائما غير غائب عنه ذاته كذلك وكذا معنى
معقوليته الشيء انما هو كونه موجودا والموجود قائم بذاته وهو لكونه موجودا
لذاته القائمة بذاتها غير غائب عنها كذلك اقول اما الاول
فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى
انه ليس المراد ما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون العلم حضور
المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا
لصار مصادرة على المط لان من لم يسلم كون ذاته تعالى عالمة
ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته تعالى عند ذاته حضور المعلوم
عند العالم وذلك ظ بل المراد ان العلم هو حضور شيء عند موجود

قائم بذاته ولا تشك في انه حاصل في حقه تعالى الكون ذاته غير غائبة عن ذاته
اذ المقصود يحصل منهما حاصل الاشارة الى ان المراد باندفاع المنع
عدم اضراره لا ان المنع مندفع في الواقع ضرورة ان التردد في
حقيقة العلم بين امرين تقويت منع الجزم بكونها واحدا بعينه فتامل واما
عدم الاضرار فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامر الآخر فانما يتحقق
حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتدبر   بخلاف عبارة الشرح فان كون
العلم عبارة الخ لا يخفى ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له
انما يكون بديهيا لو كان المراد مما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت
فساده فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من
عبارة الشرح في ورود المنع وعدمه   فتحدسوا من ذلك اى من
مجموع الامرين اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة
بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها
بذاتها بدون وساطة امر آخر من آلاتها وقواها عالمة بالمعاني
بجزئية المادية والمتحقق في الصورة الاولى ليس الا حضور
صورة مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار
القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون الشيء معلوما
لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بان مطلق الحضور

(حاشية: [illegible])

كاف

كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة
بذاتها مع عدم امكان تحقق القيام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور
وان كان بمعنى عدم الغيبة كاف في ذلك فتحدسوا من جميع ذلك
ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقة ذلك او
كان حقيقة امرا آخر لكن يتحقق مع ذلك البتة ويمكن ان يتحدس
من علم النفس بقواها الحالة في محالها التي هي اجسام مادية بمجرد
حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولو احقها غير معتبر في مطلق العلم
بل اعتباره انما هو في العلم الحصولي كما عرفت سابقا واما كون من
من حضر عنده مجردا قائما بذاته فانما يعتبر في العالمية لا في المعلومية
ويتحدس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث
هو مجرد عند غير المجرد ومن انه لا يتصور حضور شيء عند شيء لا يكون قائما
بذاته وحاضرا لذاته كل ذلك بمعونة الحدس والحاصل ان
هذا البرهان وكثيرا من البراهين في العلم الالهي انما يتم بمعونة
الحدس القوي فلا ينتفع به في مقام الجدل   لانه غير بين
ولا مبين وايضا فهو اول المسئلة فتامل   وح لاجل اندفاع
المنع الثاني في الخ اى حين اعتبار التجرد والاستقلال على ما
في المواقف يعني ان هذا المنع على تقدير الشرح وارد غير مندفع اما

واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التغاير
يعلم من علم الاثنين بنفسه يعني نختار الشق الاول من الترديد
قوله فبمجرده لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا التقرير
هو حصول الماهية المجردة عند الموجود القائم بذاته اعني عدم بعدها
وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير غير معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس
مندفع بعدم الاستقلال كما مر فان الحكم بان الفاعل العالم
بذاته عالم بما صدر عنه بديهي يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على
هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية بل
انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو
بديهي فتأمل واعلم ان لواجب الوجود علمين اجمالي ثم ان
المحققين من المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه
انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول صورها فيه وظاهر ان
حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لا قبلها ولا بد في اختياره
تعالى من العلم قبل الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالي
هو عين ذاته تعالى ومقدم على كافة الايجادات وتقريره ان
ذاته تعالى لما كان بذاته مبدء لفيضان جميع الموجودات عنه
وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة للعلم بجميع الموجودات

بيان العلم الاجمالي والتفصيلي

ولكن في

ذاتك فهاله ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشف
لذاته بذاته جميع الاشياء فاذا كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم
بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم ذي ملكة استحضار
العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكان ان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع
العلوم المفصلة اي مبدأ منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي
بجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها الفائضة عن ذاته
تعالى فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال
والتفصيل ليس الا في نحوي الادراك لا في ذات المدرك
فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته
تعالى لكونها عين علمه بذاته عين تلك الموجودات او صورة علمية
مطابقة لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت
لما كان ذاته تعالى مبدء الفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته
مبدء العلم بجميع الموجودات سمي علمه تعالى بذاته علما اجماليا بتلك
الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة
علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا معنى قول بعض
المحققين من ان علمه تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم
برمتها والى مثل ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة تشتمل

اجمالاً على الصور العلمية المفصلة اي صلة منها وعلمه تعالى بذاته باعتبار كونه
عالماً بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات يشتمل على العلم بجميع الموجودات
بحيث كانه امر واحد ينحل الى امور متكثرة وهذا معنى كلام المعلم الثاني
فهو الكل في وحدة وههنا سر لارباب التوحيد لا يحتمله العبارة
ولا تفي ببيانه العبارة الاشارة والذي يمكن ان يقربه الى ذلك هو ان
وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد زاد
عليه وفاض على غيره فوجودات جميع الموجودات الفائضة عنه
المترشحة منه فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال
فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفائضة منه لكن متبرأة (مبرأة)
عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن ذلك
قوله فت بهمنيار بيان ذلك الخ واعلم ان القائلين
بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه اضطروا الى العلم
الاجمالي في اثبات علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان
يكون بارتسام صور الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال
له الى غيره تعالى عن ذلك بل قالوا كماله ومجده تعالى انما هو بالعلم الذي
هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة

على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات

مفصلة

مفصلة وهذا هو مقصود بهمنيار من هذا الكلام وفي قوله كما
ان المعقول البسيط عندنا الخ مسامحة فان المعقول البسيط
صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل عينها
بالذات وانما التفاوت في نحوي الادراك كما عرفت وذاته
تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي علة لتفاصيل
تلك العلوم فالاولى في التشبيه الملكة التي هي مبدء للمعقولات المفصلة
في المثال كما ذكرنا اللهم الا ان يكون غرضه الاشتراك فيما ذكرنا من السر و
ان كان بعيدا عن طريقتهم قوله واجب الوجود مبدء كل فيض اي كل وجود
وهو ظاهر اي واجب الوجود ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض النسخ
وهو الموجود في نسخة العضدي التي وصلت الينا اي هو منكشف عنده ذاته
بمعنى انه عالم بذاته ولكون ذاته مبدء الكل وظهور ذاته لذاته وكون العلم
بالعلة مستلزماً للعلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول فله الكل بالحضور
العلمي كما ان له الكل بالوجود العيني وقوله من حيث لا كثرة فيه
اي اجمالاً كما عرفت من ان علمه بالكل منوط (منطوٍ) في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته
فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته ينال اي يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام

الى هناك ظاهر الانطباق على ما هو مراد المحشي من العلم الاجمالي لكن قوله
فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة الفصوص وفي بعض نسخ الحاشية
بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور من مذهب الفارابي وهو كون علمه تعالى بالكل
بحصول الصور عنده ويمكن تأويله بان المراد هو البعدية في الاعتبار
اي اعتبار كون ذاته علماً بالكل بعد اعتبار كون ذاته علماً بذاته
او بعد ذاته لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا
ويؤيده قوله في موضع آخر من الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم و
علمه الثاني عن ذاته اذ الكثرة لم تكن في ذاته بل بعد ذاته انتهى وهو
مع ذلك غير مضر لغرض المحشي اذ قد عرفت ان القائلين
بالعلم الارتسامي في الواجب ايضاً مضطرون الى القول بالعلم
الاجمالي فالكمالي فلما ان العلم الاول في هذا الكلام الى ان
علمه الكمالي هو عين ذاته تعالى وورد ان علمه تعالى بالكل انما هو بالصور
الصور المتكثرة عندكم فكيف يكون عين ذاته فانه يرد الدفع بان
العلم المتكثر ليس الا العلم الواحد في الاجمالي البسيط فظاهر
شهادة هذا الكلام لدعوى المحشي من كون العلم الاجمالي

يعني ذاته ... بعد ذاته
... هو عين ذاته ليس م

عين ذاته وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه
بذاته بدون قوله نفس ذاته على ان يكون مجروراً معطوفاً على ذاته
في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي فعلمه بالكل بعد ذاته وهو اولى اذ
بعد علمه بذاته م
ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته فلا تقريب لذكره
اللهم الا على النسخة التي فيها بدل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون
مؤدى هذا الكلام مؤدى النسختين معاً فتدبر وقوله وبحد الكل بالنسبة
الى ذاته يعني ان صدور تلك الكثرة على ترتيب سببي ومسببي كما تقرر
في تقرير مذهبهم فهذا الكلام ايضاً ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله
بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي لينبغي ان يقول وبحد الكل
في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة عود الى اول الكلام وكالنتيجة
له اي بيان العلم الاجمالي فان حديث كثرة العلم اعني العلم التفصيلي
وقع في البين على سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر
الانطباق على ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط
اثولوجيا
اي ما لا تركيب فيه بوجه اصلاً ونعني به الاول تعالى الكل الوجود وتقريره
ما ذكره استاذنا الاكمل ضاعف الله قدره في الحكمة المشرقية

بقولك كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء لا يغرب عنه شيء منها الا ما هو
من باب النقايص والأعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب
فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقاً
لهذا السلب لنفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج
عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت ان ج موضوع الحيثية مركب
الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى به يكون
ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي
فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا فينعكس بنقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقا فغير مسلوب
عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود
والتمام لا من حيث النقايص والأعدام وبهذا اثبت علمه بالموجودات
علما بسيطا وحضورها عنده على وجه اعلى واتم انتهى اقول وتوضيحه ان
واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص واعدام
وقصور ولا ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود
ومحض الخيرية وعين الكمال فكل وجود او كمال وجود انما يفيض عنه
ويترشح منه فكل وجود وكمال وجود بسيط على انحاء كل الممكنات

وتوابع المهيات مشوبا بالعدميات ومخلوطا بالنقايص فرضمن الكثرات فجميعها
مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير مشوب بنقيصة والزوال
ناش من وحدة الحقة فاذا سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء
باعتبار نقصه وقصوره ومهيته لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده فان
كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب
بالنقص والقصور والمهية والامكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم
فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا
اذا قيل ليس ج هو ليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر الى غير ذلك فالمسلوب
عنه ليس الا نقيصات تلك الحقايق ومهيات تلك الوجودات
فانه وذاته تعالى لو كان بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك الوجودات
من حيث هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته تعالى عين حقيقة الوجود
وصرف طبيعته فان عين حقيقة الشيء وصرف طبيعته لا يكون مصداقا
لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وحقيقة ذلك
الشيء وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة عين العرفاء ونور
حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك ومن هذا يرتفع اشكال عظيم
في علمه تعالى بالاشياء المادية في هذه المراتب لانه قد يجب ان العلم

عن العلم بالأشياء في شيء من المراتب في نفس الأمر فكما انه تعالى يعلم الأشياء
في مرتبة ايجادها العيني بعين تلك الأشياء فكذلك يجب ان يعلم
الأشياء في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات
عللها فأولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي
على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات
يعلم الأشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيتها مرتبة وجودات
العقول المجردة النورية التي هي وسائط فيضه ووسائل جوده
تعالى فلها تقدم بالوجه على الأشياء التي تحتها في نفس الأمر فيجب ان
يعلم الأشياء في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في
تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة وتمتنع انفكاكه
تعالى عن العلم بالأشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالأشياء في
تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل
فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي
بسائر الأشياء التي هي معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم
تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثتها مرتبة وجودات
النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على المهيات الجسمانية

فيجب

فيجب ان يعلم تعالى تلك المهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية
لعدمها في تلك المرتبة بل بمهيتها المرتسمة بافاضة الأول تعالى بواسطة
قلم العقل في الواح تلك النفوس فما يكون في العقول بعينه تفصيليا في النفوس
وهناك يمتاز المهيات بعضها عن بعض ولهذا عبروا عن هذه المرتبة باللوح
وبالمرتبة السابقة بالعلم فالصور الكلية الحالة في النفوس المجردة الفلكية علوم
تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج
وهذه مراتب علم الاجمالية وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث
مع المرتبتين الباقيتين من الاربع التي ذكرها المحشي هي مراتب العلم التفصيلية
فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة
اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار
وتفصيلية باعتبار آخر ما يعبر عنه بالعلم والنور والعقل في الشريعة
اشارة الى دفع ما يتراآى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري
وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافاة وذلك ما ذكره بعض المحققين
من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارة عن معنى واحد فان الصادر الاول
باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة
نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية
كما ان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في الاذهان
على الالواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تلقى الوحي من حضرة الرب تعالى

انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر
في ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة
كما ان النور الحسي ظاهر في ذاته وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه
بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى سائر الذوات
المتشعبة منها   وثالثها كتاب المحو والاثبات سميت به لان القدر
فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات
تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها   وبناء التحقيق المذكور
وهو ان لواجب الوجود علمين اجمالي وتفصيلي   فيلزم المثل الافلاطونية
اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة ههنا بالصور العلمية المعلقة الموجودة
لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب
اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر
وحاق الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي هي متمايزة في عالم الامر عن
الافراد ووراء ما لها من الوجود في عالم الخلق يعني وجود الافراد ومخلوطة
بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط
بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي
مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع
الموكلة على جهة حكمة بها كل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة

بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة وخليفة
رب النوع المفارق للطبيعة الجزئية الجسمانية والصور الجسمية المنطبعة
وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها مما عده التعبير الا انه من
باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس ههنا موضع ذكرها   لزم ان يكون
جميع الايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم اي حق ايجاد الصورة
العلمية ايضا فاذا كان ايجاد الصورة العلمية مسبوقا بالعلم وكان العلم
بحصول الصورة كانت تلك الصورة ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا
فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصور العلمية الى صورة علمية
هي عين ذاته تعالى فيكون حضورها عين حضور علتها مع وجوب التغاير
بين الحضورين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
لا يستلزم نوعي كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك
الايجادات معلومة الا لكونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة
سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها
وجب ان يكون علمها بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات
لتحقق الاستلزام بينهما فتامل   ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى

وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء لا انفس الاشياء الحاضرة
بذواتها عند مبدءها هذا وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية الى هذا
اعني الى العلم الحضوري فان ذوات الاشياء الحاضرة من حيث هي حاضرة
عنده تعالى ليست زمانية ولا مكانية فتفطن وسمعت استاذنا قدس سره
ينقل عن استاذه سيد الحكماء والمجتهدين ره انه كان يأول مذهب الشيخ و
المشائين اعني القول بالعلم الصوري الى مثل ما ذكرنا ويقول انهم اطلقوا الصور
على ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت خبير
بعد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصورة متقررة في ذاته تعالى
بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون انها
صور معلقة لا في موضوع ولا في محل   واما حضور الصور الادراكية
الى قوله فطريق آخر هو قيامها بامر آخر يعني ان الواجب انما هو
حضور الاشياء بجملتها عنده تعالى بانحاء وجوداتها الفعلية التي
هي قيامها بذاتها في الاعيان له تعالى وموجودات عينية قائمة
بغيرها وهي حاضرة عنده بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها
بموضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها فكذلك من الاشياء
صور علمية للعلماء قائمة بذواتهم لا بذواتها فيجب ايضا كونها حاضرة

وان كانت موجودة بذواتها
زمانية ومكانية في حد نفسها
... الصور العلمية ...
زمانية ولا مكانية م

العينية
وكما ان من الاشياء
موجودات عينية قائمة
بذواتها وهي حاضرة
عنده ٥

بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية للعلماء عنده تعالى فوجوب
حضور تلك الصور الادراكية ليس لاستتمام علمه تعالى بالاشياء المعلومة تلك
الصور للعلماء فان تلك الاشياء معلومة له تعالى بذواتها بل لكون تلك
الصور من جملة الاشياء التي يجب تعلق علمه تعالى بجملتها فاعتبار كون
تلك الصور في الحضور الشهودي له قائمة بمحالها التي هي ذوات
العلماء ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه اياها الى تلك المحال ليلزم
كون تلك المحال آلة لادراكه تعالى عن ذلك بل لوجوب كون
تلك الصور بنحو وجودها الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى
كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام   فان قيل ان اريد بقولهم اي بقول مورد الاشكال
فنهج قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول
كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه ح يكون ترتب التالي على المقدم
ظاهرا غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الآخر الذي هو قسيم هذا الشق
فانه ح يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناه هناك
فتدبر   وان اريد العلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا
اي كان كون المراد هو هذا ممنوعا فان المورد ادعى ان المراد

[illegible]

لزم ان يكون جميع الكائنات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم
ولان ذلك مستلزم للعلم
بالمعلول م

ـنه القول هو هذا واذا كان هذا الرزم ذاك واعلم ان للمطلعين
ـع لا باس بان نحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب تعالى فنقول اختلف الحكماء
في ان علمه تعالى بالاشياء هل هو بالصور اي بصور زائدة على تلك الاشياء مرتسمة
فيها اما قائمة بذاته تعالى او بجوهر هو اول المعلولات له او قائمة بذواتها وتسمى
بالعلم الصوري فالاول مذهب انكسيمايس الملطي والثاني مذهب ثاليس الملطي
والثالث مذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور او هو بحضور نفس الاشياء
له تعالى وانكشاف ذواتها عنده بدون حاجة الى حصول صور زائدة على
ذواتها على ذواتها على التفصيل المذكور ويسمى بالعلم الحضوري اما مطلقا
كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق واما كذلك في المعلولات
القريبة واما في المعلولات البعيدة فبحصول صورها في القريبة كما هو الظاهر من كلام المص والظاهر
من كلام المص والظاهر من كلام المعلمين ارسطو وابي نصر والشيخ الرئيس جميعا
واتباعه وبالجملة جمهور المشائين اختيار مذهب انكسيمايس في تقرير العلم الصوري اختار
على ما قال الشيخ في الشفا ان العلم المعقول قد يؤخذ من الشيء
الموجود كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد
يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل
صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة

محركة لاعضائنا الى ان توجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل
ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته
المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة
اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود
وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي
يعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون علمه تعالى بالصور واما كونها قائمة
في ذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات ونظهر ظهورا بينا ميله اليه في الشفا
كما ستنقله عنه ان شاء الله واما تقرير المذهب الثاني وهو مذهب ثاليس الملطي
اعني حصول الصور في المعلول الاول فما نقل عنه في الملل والنحل انه
قال ان القول الذي لا مرد له هو ان الله المبدع ولا شيء مبدع
فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع
انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال له جهة وجهة حتى يكون هو
صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة
تنافي هذين الوجهين والابداع تأييس ما ليس بايس واذا كان هو مؤيس الايسيات
فالتأييس لا من شيء متقدم فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون

نه صورة ثم قال وايضا فلو كانت الصورة عنده لكانت
مطابقة للوجود في الخارج ام غير مطابقة فان كانت مطابقة فليتعدد الصورة
بتعدد الموجودات ولكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها
مطابقة للجزئيات ولتتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل ذلك محال
لانه ينافي الوحدة الحقة وان لم يطابق الوجود الخارج فليست اذا
صورة انما هو شيء آخر وقال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال
الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر
وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر
صورة له قال ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر
فما يتصوره العامة في ذاته تعالى ان فيها الصور يعني صور
المعلومات فهو في مبدعه وتعالى الواحد بوحدانيته وهويته
عن ان يوصف بما يوصف مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما
المذهب المنسوب الى افلاطون فلم نجد له في كلام احد
سوى هذا العنوان تحريرا محصلا لكون الصور العلمية
قائمة بذواتها وسيجيء فيما ننقله من كلام الشيخ انها صور

العقلي

مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية وهذا كما ترى حوالة على مجهول
واما المذهب الاخير اعني العلم الحضوري فتقريره ما افاده المعلم الاول
لشيخ الاشراق في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال
كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب
لم ينفتح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة
غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرأيته
فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة
ادهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت
بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك
فينحل لك فقلت وكيف قال انك تدرك لنفسك فادراكك
لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات
تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك
بذاتك الا باعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق
الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر
صورة في النفس مرتبة وان تركبت ايضا من كليات
ذاتك فهي تمنع لنفسك مطلقة او مخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة

...رة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها فلمانع آخر وانت تدرك
ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت
ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه
وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو
لها معان كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت
فكيف اذا فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك
انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق
فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست
تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى
فقال ابحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت
لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا
خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها
فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذي لا تتصور ان يكون مفهومه
لغيره ثم اما قرأت من كتبنا ان النفس تفكر باستخدام المتفكرة وهي
تفصل وتركب الجزئيات وترتب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى

والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع
على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات
من الجزئيات وفي اي شيء يستعمل المتفكرة وكيف تأخذ الحاصل وتعيده
تفصيل المتخيلة وكيف يستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جرمية كيف تدرك
نفسها والصور المأخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم تخيلك
ووهمك الشخصيين الموجودين ودريت ان الوهم ينكر ما قلت
فارشدني جزاك الله عن زمرة العلم خيرا فقال واذا دريت انها
تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه
يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب
عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت
ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض
ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات فهي قوى حاضرة لها واما
الكليات فهي ذواتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام
والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان
قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غير غائبة

عن ذاتها ولا بدنها جسمانيا ولا قوى لبدنها جملة ما وكان الجمال غير غائب
عنها فكذلك الصور الخيالية فيدركها النفس بحضورها لا بتمثلها
لذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر واشد
ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد
ثم قال اعلم ان العلم كمال للموجود من حيث مفهومه ولا يوجب تكثرا يوجب
للواجب وجوده لانه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا
فلا يمتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان
الخاص شيء عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال وواجب الوجود
ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة
مبدائية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا يغيب عنه ذاته ولا
لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو
ادراكه كما قررناه في النفس ورجع الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة
الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة
جائزة في حقه تعالى وكذلك السلوب ولا يخل بوحدانيته
تكثر اسمائه لهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا
سلطنة كما على بدننا لادركناه كادراك البدن على ما سبق

من غير حاجة الى صورة فتعين من هذا انه بكل شيء محيط ولادراك
اعداد الوجه هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم
قال كفاك في العلم هذا انتهى ما اوردنا نقله من كلماته الشريفة
وحكمه اللطيفة ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام الطويل فان
فيه شفاء العليل وارواء الغليل والا ليس يعقل ذاته
بالتمام اي بالكنه او بالجهة التي بها صارت علة للوازم ذاتها وكلاهما في الواجب
واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول لا مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا فليس تماما يتصف بها
فان معنى اتصاف الشيء بعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه او
مبدء المحمول عليه ولوازمه تعالى على تقدير وجودها فيه ليس محمولة
عليه وهو ظ ولا مبدء المحمول عليه وذلك لان العالم الذي هو محمول
عليه تعالى ليس حمله عليه باعتبار وجود تلك الصور فيه ليكون هي مبدء له
بل حمله عليه انما هو باعتبار كونه تعالى مبدء لتلك الصور ومصدرا لها
اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له يدل عليه قوله بعد ذلك
فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر
عنه هذه لا لانه محلها ويؤيده ما قاله المص قدس سره في شرح رسالة العلم
وسينقله المحشي ره وحاصله ان العالم يطلق على من تمكن من تحصيل المطروح

اي وقت شاء وهذا المستحضر بها بالفعل كالكاتب على القادر وعلى المباشر
لها واطلاق العالم على الاول تعالى انما هو باعتبار الاول فهو اذ لك
الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف
هو الانفعال بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصور
مبدء الاتصاف تعالى بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في حدوث تغير له
تعالى في الاضافات الى غيره تعالى بل الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية
وهذا اشارة الى دفع ما يظن وروده عليه من لزوم كونه تعالى متصفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه قابلا وفاعلا اما دفع الاول
فقد عرفت واما دفع الثاني فبان يقال ان هنا اشتباها
بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق الموصوفية و
الموصوفية وفرق بين الموصوفية والمتصفية فان الثاني لا يمكن
بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما هو اجتماع الفعل
والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف لا مطلقا وقد عرفت
انه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين
ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج
وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه اذا اخذت

حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استتم هذا الغرض فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل
وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها انها يلزم عنها
اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلة فان في البسيط عنه وفيه شيء واحد
واما قوله او ينفعل عنها فهو اشارة الى دفع لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات الممكنة
فان ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعاله تعالى عنها وليس بلازم واما
لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات المتكثرة فقد دفعه الشيخ في مواضع من كتاب التعليقات
وغيره وحاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية ترتبا سببيا
ومسببيا لا زمانيا فلا ينثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات
المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطة الحق لكونها صادرة عنه على الترتيب
العلي والمعلولي فكذلك في معلولاته المفصلة الكثيرة انما ترتبت عنه على وجه
لا ينثلم به الوحدة الصرفة فتلك الكثرة ترتقي اليه وتجتمع في واحد محض فهي
مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة
في واحد وهذا ما وعدناك عند شرح قول المعلم الاول وهو الكل
في وحدة فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءا للوازمه
على كلها فليس مما يتصف بها يعني ان كان لواجبيته

لا يحصل له تعالى بتلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال بمبدئيته
لتلك اللوازم مثل ... كونه بل ما صدر عنه تعالى بعد وجوده وجوبا انما كان لا
يعني فليس مما يتصف بها بل ما صدر عنه الخ فتدبر وانما يمتنع ان يكون
ذاته محلا للاعراض منفعلا عنها بان يكون من خارج او يتكمل بها استكمالا
ذاتيا او يتصف بها لانه يكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله في
انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك
الاعراض والاستكمال والاتصاف بها بل كماله الخ فتدبر
وقوله ولوازم ذاته هي صور معقولات الخ تمهيد لقوله فمعقولاته اذن فعلية
واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي لان المعقول الانفعالي ما يكون جهة موجوديته
مغايرة بالذات لكونه حاضرا للمدرك كما في تعقلنا الاشياء الخارجية
عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة
حضوره لمدركه ولا يكون مغايرة منها الا بالاعتبار كما في تعقلنا
افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة
عنا وح فلا واسطة بينهما والمشهور ان العلم اما سبب (او مسبب معلول)

في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته وهو الفعلي او مسبب عنه وهو المعلول
كما اذا شاهدت شيئا فعقلته وهو الانفعالي او لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت
الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وليس بمجرد من الوجدان اي لا (نعلم كما لا)
امر واجب الوجود بهذه الحيثية او لا نصفه بها بل انما نعرفه او نصفه بالحيثية
الاخرى وفي بعض النسخ وليس مجرده بالميم والظاهر انه اشتباه والاذهان
ينبغي ان نقول لكونه بحيث فتدبر وصاحب الشفاء فيه متحير من هذا المبحث
لا بد لنقل ما في الشفاء من المقال ليظهر حقيقة الحال قال في فصل في معقولات ان
نسبة المعقولات الى الله تعالى بعد ما اثبت كون علمه تعالى
بالاشياء بالصور لابد وان تبين ان تعقلنا بعضها ... فتمام كلامه
بهذه الطبائع فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة
في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته
وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من
حيث موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة
ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس

كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة
من الاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات
اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون
من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا
مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة
في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال وانت ترى ما ذكره قبيل
هذا القول مما حاصله لو كانت تلك الصور المعقولة مرتسمة في عقل او نفس
فيدخل في جملة ما الاول تعقل ذاته مبدء له فيجب ان يكون صدورها عنه
على سبيل تعقل الجزاي على سبيل ما اذا عقله خيرا وجده وينقل الكلام الى ذلك التعقل
ويتسلسل ثم قال بعيد جملة ما ذكرنا فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة
وتتحفظ ان يتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما
ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود
بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا فقوله ولا تبالي
الخ صريح في ابطال المذهب الاول وفي قوله وتعلم الخ اشارة الى ذلك
وح فلا حيرة في كلامه اصلا وترديده بين الشقوق لا يدل على تحيره

بل هو دابه وعادته كما لا يخفى على من له ادنى تتبع لكلامه على ان التحير لو كان
لكان بين هذين المذهبين والصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء
لذاته جميعا فلا وجه لتخصيصه بكونه بين هذين المذهبين فقط لما في كل منهما
اما في الاول فما نقلنا منه من ان تلك المعقولات ان جعلت لواحق
ذاته عرض لذاته ان يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود
واما في الثاني فما ذكرناه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدورها على سبيل
تعقل الخير الا بالاشارة يمكن ان يكون هذه الاشارة في قوله واستناد
كل شيء اليه فان الاستدلال بكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
الصق بالعلم قبل الايجاد ويمكن ان يكون في قوله فلا بد عنه العلم صورا متغايرة
للمعلومات عنده لانه نفى ان يكون العلم صورا مغايرة ولم ينف ان يكون
مغايرا فبقي احتمال علم يكون مغايرا للمعلوم ولا يكون صورة له و
هو العلم الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته بل عين ذاته فان ذاته تعالى
مغايرة للمعلولات وليست صورة لها انتهى قيل فاختار المذهب الثالث
فان حاصل هذا المذهب ان الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصور التي
فيه بالعلم الحضوري وبسائر الاشياء بتلك الصور فانه يلزم
كون علم واجب الوجود بالصور الحاصلة في ذاته وليس ممن ينفي علم الواجب

مطلقا ثبت كون علمه تعالى بالصور وبما حل فيه الصور بالحضور وبعينه اختيار المص

فانه قال في شرح الاشارات بعد ما نقض كلام الشيخ في كون علم الاول تعالى

بالصور المرتسمة في ذاته وبين عدم احتياجه تعالى في علمه بمعلولاته الذاتية

الى صور زائدة على ذوات تلك المعلولات وعدم مغايرة ذات المعلول

وعقل الاول تعالى اياه بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت

الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول تعالى

الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات

الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر

مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود

على ما هو عليه فان قلت قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه يدل على كون

علم الواجب باعيان الاشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية ايضا

حضوريا وهذا ليس في المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم الاشياء

مما سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته قلت نعم لكنه

صرح في شرح رسالة العلم بان ادراكه تعالى المعلولات البعيدة كالماديات

والمعدومات التي من شانها الامكان ان توجد في وقت او تتعلق بموجود

يكون بارتسام صورها العقلية المعقولة في المعلولات القريبة التي

هي المدركات لها اولا او بالذات وكذلك الى ان ينتهي

الى ان ينتهي الادراك المحسوسات بارتسامها في آلات مدركها

انتهى وهذا اصرح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس نصا على ما ذكرت لاحتمال ان

يكون المراد وكذلك تعقل الوجود بنفس تلك الصور القائمة بالجواهر العقلية

لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود كما يدل عليه قوله على ما هو عليه فانه لو كان المراد

ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان

يقال في توجيه التطبيق بين مذهب المص وبين المذهب الثاني فتامل لما

فرغ عن المذهب الاول من الامور المذكورة اه قال بعد تقرير كلام الشيخ

في القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا

وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية

وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا

وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا

مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر

من مذاهب الحكماء فهذه مفاسد خمسة اوردها المص على الشيخ وان [illegible] العجب

ان وقع اكثرها موجود في كتب الشيخ وغيره ولعله لم يتم عند المص قدس سره

لكنه كان ينبغي ان يشير الى موضع الخلل فيما دفعوا به تلك المفاسد والحق

ان شيئا من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يدفع

بل المذهب الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجوهر الاول

هو ان العلم بالكنه في ذوات الاشياء بوجوداتها العينية اتم في باب العلم
من ارتسام صورها لا اظن ان يشك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى
فيجب اتصافه بخلاف العلم الارتسامي لكونه انقص منه فيكون نقصا في حقه تعالى
فان قلت فما تقول في المعلومات البعيدة من الامور المادية والجزئيات
الكائنة الفاسدة وكيف يمكن حضورها عنده تعالى مع كونها مادية ومحفوفة
بازمنة وجوداتها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد عرفت منا
ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل الارتسامي
لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما لا امتناع في
كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول وليس المراد هو الحضور
المكاني الوضعي بل انما المراد الحصول له بنفس الذات كحصول المعلول
عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة
الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كنسبة قاطبة المكانيات وليس له
تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات قبلية زمانية ولا بعدية ولا مقارنة
زمانيتان لعدم اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط
بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية
ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص وجوده تعالى بواحد من الامكنة
بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة اليه تعالى
كان واحد كما ان الامتداد المكاني بفسحته بالنسبة اليه كنقطة واحدة

ولا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث
فهو في الازل حاضر عنده تعالى بل نقول ان الحادث في وقت وجوده
حاضر لديه ومنكشف عنده مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت
وان كان منقولا عن الحكماء كما سيأتي في الشرح الا انهم قالوا ذلك في الشهود
العلمي الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في شيء آخر على اختلاف القولين
كما عرفت لا بحسب وجوداتها العينية وانا اقول انه كذلك بحسب الوجودات العينية ولو تفطنوا
لذلك لاستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل
على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قال الشيخ في الفصل المذكور من الشفاء و
لا تظن ان الاضافة العقلية اليها كيف وجدت والا لكان كل
مبدء صورة في مادة من شأن تلك ان تعقل بتدبيرها من تجريدها
وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل يلزم هذه الاضافة اليها وهي بحالة معقولة
ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل الموجود في
كل وقت ولا يعقل المعدوم فيها في الاعيان الى ان يوجد الى آخر ما قاله
هناك ولا يخفى فان المص مع كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكماء
وشدة مبالغته في تقريره وتصحيحه في شرح رسالة العلم على ما نقله
قد جعل ادراكه تعالى للمعلولات البعيدة من الماديات والمعدومات
التي من شأنها ان يوجد في وقت بارتسام صورها في معلولاته القريبة

ر الذهنيين

كما نقلنا عنه وهذا اول دليل على ان المقربين لهذا المطلب العالي
انما قرروه بتتبع آثار الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني وايّ محصل
ان عدم تفطنهم للتكليف مع شدة تقريرهم له امر غريب لكن تفطنهم له والقول
مع ذلك بما قالوا اغرب وان قيل في ذلك التحقيق الذي ذكره اولاً
ان اراد العلم الاجمالي اولاً او التفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي
كما لا يخفى على من رجع اليه وان اراد التفصيلي وكون علمه تعالى بمعلولاته
القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحالة في المعلولات
القريبة فالمذكور فيه ليس الا اشد تعرض لذلك فلا معنى لكونه اشارة اليه
ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كون
المعلولات البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور
فيما ذكره المحشي من مراتب العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المص في شرح رسالة العلم
منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه
تعالى المعلولات البعيدة بارتسام صورها في معلولاته القريبة وهي مرتسمة
بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح
المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة والحاصل ان القول
بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي وبعد الايجاد

علم حضوري مما لم اجده في كلام المص ولا في كلام احد من المعتبرين
وعندي ان ذلك امر توهمه المحشي ومن في طبقته من بعض كلمات المص
وغيره وظني ان ذلك امر لا يمكن ان يعتقده من يعرف حقيقة كونه
تعالى مجرداً غاية التجرد ومنزهاً عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة
ومن ان يتجدد بالنسبة اليه شيء لكن فهم ذلك حقيقةً لا يمكن الا بعد
التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين واطراف القياسات
المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزهاً عن نحو ما من التجدد وبشرط رفض
حكم الوهم بالكلية والى من تيسر له ذلك فالذي اعتقده
في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضوري
انكشافي وانه تعالى في الازل يرى الاشياء في الابد وفيما بينهما
بانكشاف وجوداتها لديه وان كان بعضها بالنسبة الى البعض
غير موجود بعد وغائباً عنه وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء بارتسام
صورة لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية
الحاصلة في المدارك العالية والسافلة تصورية او تصديقية
صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل

حاضرة عنده تعالى مع مداركها التي هي محالها ومعلولة له تعالى
بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له تعالى بما سوى ذوات
تلك الصور والمعلومات بتلك الصور للمدارك المذكورة
معلومة له تعالى بنفس ذواتها لا بتلك الصور ومن هذا ظهر كيفية
علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات ايضا واما تقرير السؤال
والجواب على وجه ذكره الشارح اولا ما ذكره الشارح في جواب السؤال بقوله
والجواب منع كون العلم نسبة محضة اه ليس شرحا لقول المص والتغاير
اعتباري بل شرح لما بناه على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة
اه كما صرح بقوله والى هذا اشار بقوله حيث قال الى هذا دون ان
يقول اليه او الى ذلك لكنه لما بنى السؤال على كون العلم نفس النسبة
وجواب المص مبني على تسليمه وظاهر انه يمكن منعه ايضا اشار في تقرير الجواب
الى ذلك اولا وحمل الجواب المص على التنزل الا انه اسند المنع
المذكور بما لا يناسب مذهب المص وذلك بين جدا لكن يبقى شيء آخر
وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال على كون العلم نفس النسبة
بل يكفيه كونه مستلزما له ومع لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي للسؤال
انما هو على ذلك فتدبر الاقرب ان يقال لما حمل الشارح

قول المص والتغاير اعتباري على جواب استدلال من نفى علمه تعالى بما سواه
بذاته وبقي الجواب عن استدلال من نفى علمه بما سواه حمل هذا الكلام
على جواب استدلاله والمحشي لما حمل الكلام الاتي على الجواب
عن كلا الاستدلالين جعل محمل هذا الكلام على نفي قول من ذهب الى ارتسام
صور المعقولات في ذاته ونسب اقتضاء المقام نفي هذا المذهب
ايضا ولما ذكرنا فضله عليه دون ان يخطئه فتدبر
بل بمشاركة من غيرك وذلك لان الصورة العقلية تفيضه
من العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول و
الاستعداد فقط بل انما يتضاعف اعتبار ذاتك المتعلق
بذاتك او بتلك الصورة فقط اي بكل منهما فقط يعني ان
تضاعف الاعتبارات قد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط
وذلك في صورة علمك بتلك الصورة وقد يكون على سبيل
التركيب اي باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة علمك
بانك عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بذاتك وبتلك الصورة
معا وفي كل منهما لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر الشارح
بل بحضور الاشياء انفسها عنده اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا
قد استصعبوه وهو انه كيف يمكن حضور الحوادث قبل
ازمنة وجوداتها مع وجوب كونه تعالى عالما في الازل بها

كيف يمكن القول بحضور [illegible]

والجواب عنه علی ما تقرر عندی اما عن الحوادث فبما مر من استواء
نسبته تعالی الی جمیع اجزاء الزمان والمکان وما فیهما واما
عن المعدوم والممتنع فهو ان المعدوم والممتنع لیس شیئا فی الخارج
والله بکل شیء علیم وباعتبار ارتسامهما فی الاذهان شیء حاضر بنفس
صورته الارتسامیة مع ما ارتسمت فیه عنده تعالی فلا اشکال اصلاً
واجاب المحقق الفخری عن هذا الاشکال بما حاصله ان ذاته تعالی
علة مقتضیة للاشیاء اما بواسطة او بدونها والعلم التام بالعلة بجمیع
وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول کذلک فالمعدومات والحوادث
والممتنعات متعینة بهذا الاقتضاء غیر غائبة ولا سبیل لنا الی معرفة
کنه هذا الحضور والتعین کما لا سبیل لنا الی معرفة کنه ذاته انتهی والعجب
انه کیف جعل ذاته تعالی مقتضیة للمعدومات والممتنعات وکیف جعلها
متعینة حاضرة مع ان التعیین والحضور لا یمکن بدون الوجود
ومع ذلک تعالی عن قوله وهذا غایة ما یقال فی هذا المقصد الذی
تحیر فیه الفحول من ذوی العقول هذا واکتفی بعضهم فی کیفیة علمه
تعالی بالحوادث قبل الایجاد بالعلم الاجمالی الذی هو عین ذاته
تعالی وغفل عن ان الاشکال انما هو فی وجوب کونه تعالی عالماً
فی الازل بخصوصیات الاشیاء واحوالها من حیث التعین
والامتیاز والعلم الاجمالی لا یصلح لذلک والمحقق الفخری
نسب هذا القول الی المحشی ره ثم ارتضاه وذلک افتراء

علیه

علیه فانه قائل بکون العلم السابق علی جمیع الایجادات سبقا ذاتیاً
علماً اجمالیاً هو عین ذاته فتوهم هذا المحقق ان مراده بذلک هو العلم السابق
علی ایجاد الحوادث سبقا زمانیا بل الحق مصرح بان العلم السابق علی
ازمنة وجودات الحوادث انما هو بالصور الحاصلة فی المدارک العالیة
فذلک هو الجواب عن هذا الاشکال عنده فاشار الی دفع القولین
الاول قوله الفاضل کما لا یحتاج الخ والثانی قوله ولا تظنن الخ وقوله
ولما کان البیان سهل المأخذ الخ معناه ان عدم استدعاء العلم
صوراً مغایرة مدلول دلیله وبیانه هذان القولان فاشار المصنف
بذکر المدلول الی دلیله ولم یلتفت الی تقریر الدلیل والبیان لکونه سهل
المأخذ بل اقتصر علی ذکر المدلول الذی هو رفع الظن المذکور ای ظن
استدعاء العلم الصور المغایرة الذی هو المهتم ههنا لکونه ای
لکون الظن المدفوع منشأ للحکم المردود المذکور ای الحکم بتقرر صور
المعقولات فی ذاته تعالی فتأمل اشد تأثیرا فی الانکشاف فوقه
لکون الشیء حاضراً بذاته وبصورته معاً فیکون الانکشاف اتم بالنسبة
الی ان یکون حاضراً بصورته فقط الا انه لا یحسن التشبیه بما نقل عن البعض
الی ان قوله واذا کان حالک مع ما یصدر عنک بمشارکة غیرک هذه
الحال فما ظنک بحال الفاعل مع ما یصدر عنه لذاته من غیر مداخلة
غیره فیه یعنی اذا کان الصادر عنک بمشارکة الغیر منکشفا لک کما لک الصادر
عن الفاعل الفاعل المستقل بالتأثیر ذاته اکشف فاذا لیس

فيما ذكره المص حديث كون الشيء حاضرا بالوجهين وان اريد انه
اشد تاثيرا في الانكشاف لكونه حصولا للعاقل المستقل بالتاثير كان
التشبيه حسنا الا انه لا دخل من في ذلك لقوله منها الصور الادراكية
فتامل كما مر نظيره ايضا في كلام المص المنقول اي من قوله ومعلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فانه
صريح في ان الثاني في كونه حصولا للغير ليس دون الاول في ذلك
وكلام المحشي ههنا ان الثاني في كونه حصولا للغير اولى من الاول في ذلك
فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر وقيل عليه ان ذلك غير لازم الى قوله
وهذا مما لا يقول به عاقل اجيب عن كلا الاعتراضين بان غرضه
دفع الاعتراض المورد على علم الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده
ان كان بالارتسام لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات
غير سلبية ولا اضافية فيلزم الكثرة في الذات الاحدية من كل وجه
وان كان بقيام المعقولات بذواتها لزم المثل الافلاطونية وحاصل
الدفع انه ليس شرطا للتعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلومات
في العاقل فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل ان حصلت
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فكذلك حصل التعقل ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله ليس دون حصوله لقابله فح فالمنع الاول منع لانه خارج
عن القانون اذ المص في صدد دفع لزوم المحذور كما حررنا بادنى اهتمام
لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع الا باثبات امتناع

دونه

وقوعه فمنعه غير موجه والثاني ايضا منع لانه نقض على السند وهو خارج عن
القانون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المص ان ما يحصل الشيء ويكون
حصوله له مستتبعا لاتصافه به اذ لو كان قابلا له لذلك الوصف و
لا يلزمه كلية الدعوى وان كل حصول كذلك وان كان مؤكدا
وفاعل السواد او المبدء غير قابل للاتصاف به اشهر وفيه تامل
فحاصل تحقيق المص اه يعني ان الحاصل من تحقيق المص ليس الا ان
مناط العلم انما هو الحضور فقط لا خصوصية كون الشيء حالا في العالم
ففي صورة علم الاول بذاته تع لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة عنه
كان عالما بها من غير ان يتصور هناك حلول اصلا وفي صورة علمه
بما سواه ايضا يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحصولها له من
غير حاجة الى اعتبار الحلول وح يظهر ارتباطه بما قبله فت المحقق الطوسي
المستفاد من كلام المص في شرح الاشارات لا يستدعي العلم اه اي ان
المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير اعتباري وهذا مذهب
سادس للمذاهب الخمسة في علمه تع بما يغاير ذاته الاول انه نفس
ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه
معلقة صور معلومة لا في محل وذهب اليه افلاطون الالهي الثالث انه صور
قائمة بالعقل الاول على ما قرره المص في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات
الرابع انه بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بما لها
من الصفات الخامس انه يكون بصورة او صور قائمة بذاته تعالى

واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين ونقل كون المذهب تلك الخمسة
عن استاده في شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله يعني ان كلام
المحشي مما استفاده من شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى عين ذاته
ان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير المتغيرة عنه تعالى
عين تلك الموجودات وهذا مخالف لما سيقرره من ان صفاته عين ذاته
بالمعنى الذي حررنا الا ان يحمل كون علمه عين ذاته على العلم الاجمالي دون التفصيلي
انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قول المص في شرح الاشارات
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول
له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان ذات المعلول الاول
الموجودة في الخارج علم بها وفي ان التغاير بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد
من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول الواجب تعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح في ان ذوات جميع الموجودات الخارجية
صورا كانت او غيرها علوم بها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب
سادس الخمسة المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا
مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان ما
الى القدماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته تعالى ان اراد

من غير احتياج الى الصورة
مستانفة يحل في ذات الاول
تعالى عن ذلك

ان صفة العالمية ليست زائدة على ذاته تعالى بمعنى ان ذاته لا يحتاج الى
قيام صفة بها الى صيرورته عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية
بالاشياء كما هو شان غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء ولا منحصرا في صفة العلم
بل جميع صفاته تعالى عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد ان
ما به العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى
فان اراد به العلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد ولا يمكن القول به اصلا كما
سياتي وان اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت
وبالجملة فليس هو مذهبا على حدة قسيما للمذاهب الباقية واما رابعا فلان
ما نسبه الى المص في شرح الاشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة
بالعقل الاول ليس تقرير الكلام الشيخ بل هو تحقيق من عند نفسه بعد رده
كلام الشيخ بمحذورات اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا
فلان ما جعله مذهبا رابعا من كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات
الخارجية لا يخالف المذهب الذي ذكره وجعله سادس الخمسة فان الاختلاف
في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف
كما وقع في الحصولي من كون العلم هو حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة
من الشيء كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري انه مجرد حضور الشيء
لكون اضافة او الشيء الخارجية ليكون العلم عين المعلوم فالفرق بين
المذهبين ليس الا ان في احدهما سمي الاضافة علما وفي الاخر سمي
ذوات الموجود الخارجي بذلك واما سادسا فلان ما نسب الى

الصفاتية هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابي نصر لا ما نسبه الى القدماء
واما ثانيا فلان كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي كون علمه
بالاشياء بذوات تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات
انما هو ذوات تلك الاشياء لا الصور الحاصلة منها في ذاته
ومعنى كون علمه تعالى عين ذاته ان العلم فينا يقتضي صفة من جهة
العالم زائدة على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة
عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يقتضيها العلم
من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي يقتضيها
من جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم وهو العلم الحضوري المفسر
بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني الحصولي
والحضوري فالحاضر بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة
التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم بالعرض وفي الحضوري
هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات والعلم والمعلوم بالذات
في كلا القسمين واحد ان يكون الصادر الاول غير مسبوق
بالعلم فيلزم ان يكون صدوره عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فان
الصدور الاختياري على ما هو المشهور متوقف على تقدم القصد المستلزم

للعلم وقوله فيحتاج الى ان يقال اي في دفع الفساد المذكور اعني عدم
مسبوقيته بالعلم وفي قوله وفيه تكلف نظر بل هو محال لاستلزامه كون الشيء
علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يرد
على المصنف لانه لا يقول بكون العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة
والاختيار لا يجب كونه مسبوقا بالعلم عنده قال في شرح رسالة العلم
في مسألة ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الايجاد
هو اصدار وجود الشيء عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره عنده
واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار
صدوره عنه مقدورا له وباعتبار الحضور عنده معلوما له والجهة التي
باعتبارها صدر يسمى بالقدرة والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم والاعتباران
عقليان مضافان الى شيء واحد من جهتين ثم قال وفرق بين
القدرة وبين الايجاد والتأثير فان القدرة لا يقال الا عند كون
المؤثر بحيث يصح عنه التأثير والايجاد والتأثير يعم ذلك ويشمل كون
الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد او التأثير واذا لوحظ الايجاد
من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف بالقدرة
فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب انتهى
فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقا
على الايجاد مع انه اولى العلل وجه الاولوية هو ان حيثية العلولة
مغايرة لحيثية المعلومية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية الوجود

وجه التمسك بره ان تغاير الحيثية لا يصح كون الشيء سبب لنفسه فضلا او لزومه مسبوقا

ان كان حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين ذاته الصادر الاول ولا صورته مطابقة له

فى ذاتيه فان تحقيق المضاف يقتضي ان يكون هى بعينها حيثية العلية
فتأمل والتحقيق ان يقال ان هذا العلم اى اول كون ذاته تعالى
علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بحصول اصلا لان المراد بالعلم
التفصيلي هو العلم الحقيقى المفسر بالحاضر بالذات بنفسه والحاضر بالذات
اما ذات الشيء الخارجي ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له
فكيف يكون علما تفصيليا به نعم ذاته تعالى علم بالصادر الاول و
بجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعانى المذكورة وهو ما يقتدر
على استحضار المنكشفات بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالى او لا اختصاص
له بالصادر الاول وقياس ذاته تعالى المقتضية لخصوصية الصادر
الاول الى الصورة العلمية المميزة للشيء المعلوم بها باطل لان
ذاته تعالى مقتضية للتميز بمعنى موجد التميز ومفيده لا بمعنى ما به التميز
وفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة العلمية
مميزة للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى مفيد التميز فان مفيد التميز والتشخص
ليس الا موجده وخالقه ولو كان لما ذكره فى المعلول الاول
وجه صحيح لامكن اجراء مثله فى جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى
مع العقل الاول علم تفصيلى بالعقل الثانى لما ذكره بعينه وهو
تعالى معهما علم تفصيلى بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات
وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي فى المعلول الاول

بعينه ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلى بجميع الموجودات لكونه تعالى بذاته
مقتضيا لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية ولخصوصيته
وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود نسبة الصورة العقلية
للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذى هو من جملة صفاته
تعالى عين ذاته وكان ذلك فى كلام المحقق الفخرى المنقول آنفا اشارة
الى هذا وانت بما ذكرنا فى المعلول الاول خبير بان اى شناعة
فى ذلك قال صاحب الشفاء اى استشهد لكلا الامرين اما الاول
فلان المعنى المعقول اذا لم يوخذ عن الموجود الخارجي وكان من
مخترعات النفس العاقلة اياه لم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقته
للموجود الخارجي بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان للنفس
بما اقتضته بخصوصه علما تفصيليا به سابقا عليه فكذا الحال فى المعلول
الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثانى فلان نسبة الكل اليه
اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة البنائية فكما ان الصورة
البنائية علم تفصيلى بالبناء وعلم اجمالى بجميع الجزئيات ما فى البناء
كذلك ذاته تعالى علم تفصيلى بالمعلول الاول وعلم اجمالى بجميع ما ارتسم
صورته فيه من حقائق الموجودات لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده
ان عقله تعالى للاشياء بالعلم الصورى التفصيلى سبب لوجود
الاشياء يعنى ان علمه فعلى بمعنى انه يعقل اولا نظام الخير فى الاشياء

المذكور

فوجدها على طبقه في الخارج يدل على ذلك ما قاله متصلا بالقول

تعليلا لما مر من قوله فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم كيفية كون الخير

في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول

عنده انتهى ولو اورد المحشي استشهادا للعلم الاجمالي ما يدل الكلام الذي

نقله من الشيخ قوله قبل ذلك الكلام متصلا به وهو قوله فهو كذلك

تعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور

في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون

عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته لانه يعقل ذاته

وانها مبدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء لتم الاستشهاد لان

قوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة صريح

في كون ذاته علما اجماليا بالكل كما لا يخفى فان الغائب الخط

في ظن ان هذا الحاضر بعد ان حاله مطوية في حاله بعد ان يمكن من

النظر في هذه استنباط تلك فتدبر وبذلك التحقيق وهو ان

العلم الذي عين ذاته تعالى التفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول

وانت قد عرفت في ده بل فيه هو ان يقال عند الحكماء

ليس العلم منشأ لصحة الصدور بل منشأها ليس الا القدرة

واقتضاؤها لخصوصية المعلول الاول انما هو لخصوصية ذاته تعالى

تعالى والثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب واعتبار العلم الاجمالي

زائد

ليس لتصحيح الصدور بل لبيان ان كماله تعالى انما هو بذاته لا بامر

على ذاته كما عرفت مرارا هو ايجاد والمنكشف بذاته هذا ظاهر

فيما نقلنا عن المص من ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد

فتأمل واذ قائم ظاهر وذلك لان ما مر جوابه هو معنى العلم الحصولي

ومراد المص هو العلم الحقيقي فلا منافاة سواء كانت مادية او غير

مادية اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط اجراء الدليل هو

كون الشيء موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية والصور المعقولة

من حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير فلا يشملها

وذلك ظاهر فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات اقول بناء

هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى

ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما زعمه الجمهور ونحن فنقول لانك في ان زيدا

اذا كان في الدار في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت

بان زيدا في الدار الآن فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد

عن الدار ولم يتجدد علينا وقت آخر فانا نحكم في ذلك الوقت

الآخر بان زيدا ليس في الدار الآن وحصل الحكم الثاني اعني انه ليس

فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما لا يخفى

فالحكم الاول زائل عنا البتة نعم يحصل لنا ح العلم بان زيدا

كان في الدار في الآن الذي انقضى وذلك لكن ذلك حكم آخر

ادراكه بانه في الدار الآن كان ذلك ويحدث العلم
وقد زال عنا العلم الاول وحدث العلم الثاني الآن

غير الحكم بانه في الدار الآن والسبب في ذلك هو وقوعنا
في الآن اولاً ثم بعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر ثانياً لكوننا
زمانيين فلو كان الواجب تعالى ايضاً مثلنا في ذلك الوقوع كما زمانيين
زعمه الجمهور كان ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول في حقه تعالى
ايضاً لازماً ولا ينفع في ذلك كونه عالماً بان زيداً في الوقت
السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير الحكم
الزائل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول الصور
لا بانكشاف الذوات ولم يكن له تعالى الحكم في آن من الآنات
بان يكون الآن ظرفاً للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم
المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم و
طريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب تجدد
ازمنة القبل والمقارنة والبعد او كان بانكشاف الذوات وان كان ظاهر
وكان بريئاً عن الوقوع بحسب الازمنة والاوقات كما ذهبنا
اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلاً وتقرير الدليل على وجه آخر
وقد يقرر بوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير فان
لم يتغير العلم به حال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان
تغير لزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك اقول في الجواب عنه
قد عرفت ان معنى كون علمه تعالى عين ذاته هو ان الصفة التي

يقتضيها العلم

يقتضيها العلم من جانب العالم هي عين ذاته تعالى وح لا يلزم التغير
في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم لو كان ما به العلم اي الصورة
المطابقة عين ذاته تعالى او ان العلم الذي هو عين ذاته تعالى
هو العلم الاجمالي وهو ليس بالصورة المطابقة كما عرفت هو
ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي لكون زيد في خارج الدار في الزمان
المذكور وقوله في ان حضر عندنا جزئي لكون زيد في الدار في ذلك الزمان
وقوله ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول اي بعد حضور الجزئي الثاني
بعدية زمانية وهذا التقرير ايضاً مبني على توهم التجدد في اجزاء الآن
بالنسبة اليه تعالى فان حاصل هذا التقرير ايضاً الى التقرير الاول
على ما قررنا بل المناسب ان يقال في هذا المقام لا يدفع الاستدلال
على تقريرنا وعلى تقريره ايضاً اذا قيل بدل قوله لزم التغير في علمنا لزم
التغير في حكمنا على ان المراد بالعلم ايضاً هو الحكم كما لا يخفى وذلك
لما عرفت ان تغير الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت الازمنة وكون
العلم حضورياً لا ينفع في ذلك وايضاً نقول اذا كان شيء من الاشياء
منكشفاً بذاته عنده تعالى في زمان معين بسبب حضور ذاته
في ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي
بعده بالنسبة اليه تعالى ايضاً فاذا انقضى ذلك الزمان
يزول لا محالة ذلك الانكشاف لان سببه انما كان الحضور

[illegible]

وقد زال سواء بقي صورته في مدرك من المدارك ام لا
اذ لا كلام في الحضوري امر وراء العلم الحضوري الصوري كما ان
المبصر اذا غاب عن بصرنا يزول عنا الحالة التي نسميها الابصار
ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في خيالنا ولا شبهة ان الانكشاف
المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان يستلزم زوالهما
زوال حالة وجودية عن المنكشف لديه والمبصر وليس المراد
بالتغير هيهنا الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان
جواب المص عن هذا الاستدلال اعني قوله وتغير الاضافات
ممكن ليس بتمام الان يبني على ظاهر الحال وعلى قوانين
الاشعرية كما قرره الشم بل الجواب على التحقيق هو ان يقال
والتغير ليس بالنسبة اليه تعالى هذا وعند المحقق الفخري بل الاولى
ان يقال في الجواب ما اقول ان علمه تعالى لما كان حضوريا
غير زائد على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان
والآن الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها
بعد الزمان والآن الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم
ايضا كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم
محذور وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير العلم
الا بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل واليه

اشار المص بقوله وتغاير الاضافات ممكن انتهى اقول القول
ببقاء العلمين معا انما يمكن عند من يقول بالعلم الحصولي بان يكون
صورة كون زيد في الدار وصورة كونه خارجا عنها مرتسمتين اما
في ذاته تعالى واما في المدارك العالية على اختلاف بين القائلين
بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور الحوادث دفعة
واحدة بلا استمرار وتجدد وعنده تعالى على ما حققنا واما بدون
هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا اصلا كما لا يخفى
على ذي فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول
فكما صرح به في هذا الكلام واما الثاني فكما صرح به في مثل هذا المقام
عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور جميع اجزاء الزمان
مع ما فيها عنده تعالى انها بسط طور وراء طور العقل
وجه البحث فيه ظاهرة وقد ثبت في حاشية الحاشية وفيه التزام
قدم كل حادث فكيف يمكنه ببقاء العلمين معا هذا ثم اورد
على المناسب الذي ذكره المحشي قدس سره ان هذا الجواب يستدعي
كون العلم زائدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكر
وهو زائد على الذات مع ان مذهب المص ان العلم عين الذات

الا ان يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي
فانه نفس الذات انتهى اقول لا يخفى كون ما ذهب اليه المحشي من كون
العلم نفس المعلوم منافياً لما ذهب اليه المص من كونه نفس الذات
فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضاً ان المص باي معنى قال
بكون العلم نفس الذات وانه غير معنى كون ذاته تعالى اجمالياً بالاشياء
واما ان للمستدل ان يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات
فاقول العلم الذي هو عين ذاته بمعنى الصفة التي يقتضيها العلم
من جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكذا بمعنى العلم
الاجمالي فان العلم الاجمالي ليس علماً بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها
ليلزم من تغيرها تغيره بل هو معنى آخر قد عرفته غير مرة فانه لا يجوز
ان يكون تارة تعقل عقلاً زمانياً انها معدومة وتارة انها موجودة
اقول هذا صريح في نفي كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية
زمانياً اذ حينئذ يتصور هناك تارة وتارة اما اذا كان علمه تعالى بريئاً
عن الوقوع في الزمان كما حققنا فلا يمكن نفي علمه تعالى بهذا القول
اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة
انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت

اقول

كما عرفت ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية اقول
لا منع في بقاء الصورتين معاً لو كان علمه تعالى بالصورة على ما ذهب اليه
كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعدمه في زمان آخر اذ لا تقابل بينهما
لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه تعالى بحضور المعلوم وفرض كون علمه
زمانياً فلا يمكن بقاء الصورتين اي المعلومين بحضور الذات
معاً اذا كان في الزمانين اذ لا حضور لاجزاء الزمان معاً بحسب
الزمان واما اذا كان علمه تعالى حضورياً ومتعالياً عن الزمان فلا يغيب عنه
واحدة من الصورتين اصلاً على ما حققنا وانت تعلم ان هذا الكلام من
الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه وان ادركت بما هي
مفارقة للمادة الى قوله بانه متجزية اقول قد بينا لك ان مقارنة
المادة وعوارضها انما تمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول
صورة الشيء في العاقل واما اذا كان بحضور ذاته تعالى كما في
حضور المعلول عند العلة فلا تمنع اصلاً فالجزئيات المادية لما
لم يمكن مدركة لنا الا بحصول صورها في انفسنا ولم يمكن حصولها في ذات النفس
المجردة بل يجب ان تكون في قواها المادية المتجزية فلذلك
لم يمكن ادراكنا لها تعقلاً بل احساساً وتخيلاً ولكونها حاضرة

بذواتها عند فاعلها الحق تعالى لكونها معلومات له تعالى فلا حاجة فى ادراكه
لها الى حصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون ادراكه تعالى لها تعقلاً
ولا حاجة هناك الى آلة متجزية فالجزئيات المادية بما هى جزئية ومادية
ومتشخصة وممتنعة الفرض بين كثيرين معلومة له تعالى من غير نقص وحاجة
الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفى علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة على
تقدير كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا
ايضا كما مر واما على تقدير كونه حضوريا وبريئا عن الوقوع فى الزمان
كما هو الحق فلا ينفيه اصلا كذلك اثبات كثير من التعقلات
اقول اذا حصلت معنى التعقل بما بينا لك علمت ان اثبات
شئ من التعقلات ليس نقصا له تعالى بل عدمه نقص البتة بل واجب
الوجود انما يعقل كل شئ اى من الكليات والجزئيات على نحو كلى
اما الاول فظاهر واما الثانى فعلى نحو كلى منحصر فى فرد فلا فرق
فى تعلق علمه تعالى بين الكلى والجزئى فى ان كلا منهما انما هو بصورة
كلية يحتمل عند العقل الكثرة الا ان فى الاول انه كما يحتمل الكثرة
عند العقل يصدق على الكثرة ايضا فى الخارج وفى الثانى يحتمل
الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة فى الواقع بل يصدق على الكثرة (زايد)
ايضا فى الخارج وفى الثانى يحتمل عند العقل الكثرة الا ان فى الاول

كما انه

كما انه يحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة فى الواقع بل هذا
المحتمل للكثرة عند العقل منحصر فى الخارج فى فرد فلا يعزب عن علمه شئ
من الاشياء فى نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه ماهية انسانية
محفوفة بمجموع عوارض كل واحد من تلك العوارض معلوم بماهية كلية و
الصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت كلية
الا انها منحصرة فى نفس الامر فى شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلى الى الكلى
وان لم يفد الشخصية لكن قد يفيد الانحصار فى شخص وكذا يعلم
عمرو بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى
كل منها كلى والمجموع من حيث هو مجموع ايضا كلى الا انه منحصر فى الواقع
فى شخص وهذا المجموع وان امكن كونه مشتركا لذلك المجموع فى كثير
من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع غيره وعلى هذا القياس (ذلك المجموع من حيث هو مجموع م)
كل جزئى من جزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك اشار بقوله
ومع ذلك اى مع كون علمه بالجزئى على نحو كلى اى بحسب امكان
فرض العقل لا يعزب عنه شئ شخصى اى بحسب نفس الامر
والواقع والحق ان هذا النحو من العلم بالجزئيات او ممكن بحيث

لا يعزب عنه تعالى جزئي من الجزئيات ومثقال ذرة في الارض
ولا في السموات ولا نقص فيه بحسب الكمية كما زعمه الجمهور وشنعوا به
الا انه لكونه علما صوريا حصوليا لا انكشافيا حضوريا فيه نقص عظيم
من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا ويعلم من كلامه المذكور ان
الموجودات الكائنة الفاسدة اي اول الكلام من مذهب القائلين
بارتسام الصور في ذاته تعالى ان الموجودات مطلقا سواء كانت
الفاسدات والمبدعات الباقيات بما هي موجودات عينية ليست
معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات منها انما هو صورها
الحاصلة في ذاته تعالى ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما لزم
كونه كفرا لو لزم عزوب شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت
انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي من انكاره
كفر هو كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفية ونحو من
انحاء العلم فلم يشتبه على احد عدم كونه من ضروريات الدين وظاهر
ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا نزاع في كيفية
العلم لا في اصل العلم وقوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح
فيه انه انما كفرهم في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب شيء

بين كثيرين سواء ادرك اولا ولا يكون كليا الا اذا ادركت
واعتبرت من حيث هو وذهب جماعة الى ان التشخص امر موجود
في الخارج زائد على الماهية منضم اليها به تصير جزئيا وشخصا ونسبته
الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك لان الماهية لكليتها تحتاج الى مشخص
آخر والفرق بين التشخصات ليس الا انه مفهوم عرضي وهكذا [illegible] جماعة
في الجواب ايضا اذا تمهد هذا فنقول ان جماعة من المتأخرين كالمحقق
الدواني والسيد المدقق ومن في طبقتهما زعموا ان تشنيع المتأخرين [illegible]
على الحكماء في نفيهم علمه تعالى [illegible] على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء
الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني
فيما اضاف على حواشيه القديمة في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب
هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك يعني الامر الذي
يسمونه تشخصا في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان
لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء
بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال بعد ما بين
ان ليس في الممكنات تشخص لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة

علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي [illegible]

فرقوا او منتشرة فى الافراد وبهذه العبارة ثم تلك الحقايق اذا
ادركت بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت
بالعقل كان صورها كلية فالاختلاف فى الكلية والجزئية لاختلاف
نحو الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق بجميعها
على وجه التعلق [التعقل] فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض و
لا فى السماء فى محل كلام الحكماء فنفى التخيل والاحساس عنه تعالى واثبات
ادراك جميع الموجودات له تعالى نحو التعقل الصرف المقدس عن
شوائب القصور انتهى وقد سبق المدققين فى حواشيه على هذا
الكتاب فى ذلك البحث بهذه العبارة ليس الشخص الجوهرى
مثلا الا الماهية النوعية المعروضة بالكم والكيف والوضع وغيرها
من المقولات التسع العرضية ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية
النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع فى الجواب
فان ادرك الشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا من فرض
الشركة وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع عن فرضها
وان كان المدرك واحدا فى التصورين مثلا اذا علمت
لمخاطبك ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار الكذائى

فى الاين الفلانى الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء
متصفة بجميع الصفات التى ادركت القطرة متصفة بها فى الحس
فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع
عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك
لا امر فى المتصور يخصصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور
الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه وقد
لا يكون مانعا عن فرضها بحسب نحو الادراك فعلم ان ما ذهب
اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئى على الوجه الكلى اشارة الى ان علمه تعالى
بالجزئى على النحو التعقلى ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه تعالى كل
مفهوم الجزئى كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك
بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه
غاية الامر ان علمه بالجزئى لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع
علم المخاطب فى المثال المذكور عنه ولا محذور فى ذلك انتهى
كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو الارتباط
بالجاعل فمناط الجزئية التى هى من عوارض المفهوم انما هو بادراك
ذلك النحو من الارتباط الواقعى اعنى الادراك المرتبط

بهذا النحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية التي هي انتفاء عوارض
المفهوم انما هو بان ادراك لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج
بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص فان ادركت
بالعلم الحضوري او بالصور الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما في الصورة
الخيالية كانت جزئيات وان ادركت بالصورة الغير الحاكية
لنحو الارتباط كان يكون الصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو
وقوعها وارتباطها بالجاعل كانت كليات فمناط الجزئية
هو ادراك نحو الارتباط سواء كانت بالحس او بغيره ومناط الكلية
ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يجعل مناط
التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات قولهم بالعلم الحصولي
وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع
الخارجي لا على راي هؤلاء الجماعة وعلى تقدير البناء فلا وجه للتخصيص
نفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات الحادثة
كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه لا مرية له
لا يمكن نفيه سواء كان ماديا او مجردا وانما على ما ذكره في النفي
مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية

عن

عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات
والكلام الذي اورده سيد المدققين للتحقيق فيه ان علمك به انما
يكون جزئيا لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا
لخصوصية الاحساس بل لو امكنك الاطلاع الحضوري به بدون
الاحساس لادركتها جزئية فلو امكن اطلاعك لنحو ارتباطه ان لك
النحو من الوقوع كان ادراكه ايضا جزئيا وتمسكه بتشنيع البعيد
ايضا باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض
الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا بماهيته
ولا سائر صفاته مطلقا فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع
الشيء في الخارج فجهلنا بماهيته وصفاته لا يقدح في كونه
ممتنع الاشتراك فليتامل في جميع ذلك وههنا ثلث
احتمالات الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان كلاهما
حضوريين والثاني ان يكون كلاهما حصوليين والثالث
ان يكون احدهما حصوليا والاخر حضوريا مع ما فيه
يعني فيه ان علم كل واحد منهما بصورة مطابقة فكيف يكون
احديهما كلية والاخرى جزئية وفيه ان هذا الكلام على

تقدير تسليم كون الكلية والجزئية نحوين من الادراك وعلى
هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام وايضا كون كل من الصورتين
مطابقة لا ينافي كون احديهما كلية والاخرى جزئية لجواز
كون شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين لا دخل له في
تصحيح التأويل المذكور يعني اذا كان كل من العلمين حصوليا
يلزم لا محالة نفي الحضوري الاكثر في علمه تعالى وقد عرفت ان
بذالك يتعلق تكفيرهم فيتجوز كون واحدة من الصورتين جزئية
والاخرى كلية على تقدير التسليم لا يتصحح كلامهم من حيث هو
متعلق التكفير وهو قسمان في بادي النظر احدهما
ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما
بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك
وان كان يتاتى النظر بالتاء المثناة الفوقانية
وتشديد النون ويمكن ان يقرء بالثاء المثلثة وتخفيف
النون خلاف الاول يظهر بطلان احد القسمين
وهو القسم الثاني مما ذكرنا اذ كون ذات الشيء معلوما
بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات
الاشياء جزئيات وحقايق والكليات ليست الا

مفهو

موجبا بتمامها

مفهوماتها وماهياتها الى صلة في الاذهان ومدار القسم الثاني
هو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه
اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء معلوما بالعلم الحصولي وكان
علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم عنهم انتفاء الحضوري الاكثر الذي
به تعلق تكفيرهم فكون هذا القسم مثل الاحتمال الثاني في البطلان
انما هو لاجل عدم مدخليته في تصحيح التأويل المذكور فالمراد
بالبطلان هو هذا فقط لا المشار اليه بقوله مع ما فيه ايضا فتدبر
لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني اذ لم يكن تفاوت
بين الوجود العيني والمدرك الذهني الا في نحو الادراك
على ما هو زعم المأولين لا يلزم عزوب شيء اصلا وايضا ينافي ذالك
ذالك قولهم من ان الكشف في العلة الخ ان اريد بالكشف
العلم الحضوري فهم لا يقولون بخصوص ذالك العلم وان
اريد الاعم فلا منافاة فتدبر ليس الا في العلم الذي
هو مع الاتحاد هذا الكلام منه ايضا صريح في ان المذهب
نسبته اليهم ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم
دون كون شيء من الاشياء معلوما له تعالى
بالذات وقد مر انه لا يصلح متعلقا للتكفير وايضا يرد

على قوله وهو الحضورات الزمانية التي لم تحقق قبل الايجاد ان
الحضورات الزمانية اذا لم تكن تحقق قبل الايجاد وقد تحقق بعد
الايجاد ولاشك ان الحضور له والانكشاف عنده حالة وجودية
حقيقية فقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي وكان قد تعرض له تعالى
حالة منتظرة وهو محال وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافات
والحاصل ان التجدد له تعالى لو كان علما فقد تجدد له تعالى علم و
هو محال وان لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمه تعالى اصلا
فلا يصح التكفير فكون المتشخص بذاته متحققا في الاشياء
المادية يعني به الامر المخصص الذي ينضم الى الماهية ليتشخص
وهو المسمى بالتشخص اذا لم يلزم خروجه عن متعلق هذا العلم لم يصح
نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك على اعتقادهم اي
على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق التعقل بما لا ماهية
له كلية صح القول بانهم نسبوا اليه نفيه وبذلك يتعلق
تكفيرهم قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا في قوله فلم يخف على
احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق
كفرهم وكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك كفرهم وذلك

لما عرفت

لما عرفت ان شيئا من هذه الانتفاء ليس نفيا لعلمه تعالى حقيقة
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بان وقع او لم يقع اي
الان بان يكون الان ظرفا للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي
يوجب تغيرا في الحاكم دون الثاني فقوله وهذا القول كفر
صريح ليس بذاك لانه انما يلزم الكفر لو كان المنفي الوقوع في الان
على ان يكون ظرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي
حذرا عن لزوم التغير وظاهر انه لا يلزم التغير على هذا التقدير
بل على التقدير الاخر اعني على تقدير تعلق الظرف بالحكم فهو المنفي
ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم العلم بما في الان بل انما
يلزم عدم كون العلم انيا او زمانيا ولا محذور في ذلك فعليك
بالتامل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى اللطف وتوجه
كما اشار اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقله المحشي اعني قوله
ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بانه وقع او لم يقع نقل بالمعنى فان الشيخ لم يقل
ولم يكن عند العاقل الاول تعالى احاطة بانه وقع او لم يقع
وليس في كلامه في هذا البحث ذكر العاقل الاول اصلا

فلننقل كلامه ليتبين جلية الحال قال في الاشارات في فصل
عقده ليتبين فيه امكان كون الجزئي مدركا على نحو كلي بهذه
العبارة اشارة الاشياء الجزئية المخصوصة قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدء نوعه
في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزوي فانه قد يعقل وقوعه
بسبب توافي اسبابه الجزوية فانه قد يعقل واحاطة العقل بها
وتعقلها كما يعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك
غير الادراك الجزوي الزماني اياه الذي يحكم انه وقع الآن
او قبل او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض
عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في
مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول
لان هذا ادراك جزوي يحدث مع حدوث المدرك و
يزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان
كان علما بجزوي فهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا
وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان
اول الحالين وعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف

دعه وبعده ثم قال بعد فصل آخر تذنيب فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى آخر ما نقله
الشارح فلما حكم في الفصل السابق بان العاقل للجزئي على النحو الكلي ربما
وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل الذي
بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون على الوجه
الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر تعين على
الوجه الكلي الغير المتغير فحصل من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وورود ما ورد
على اختيار الشق الاول بعينه يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن في كون
ذلك مما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول
كان ارادة اثبات ادراكها باعتبار الحضور العيني وما ورد
عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لا انه بذلك يتوجه تكفيرهم
ويمكن توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول
انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل

على انهم لم يتنبهوا لذلك وهذا اى القول بعدم ثبوت ذلك
كفر صريح فبنى التكفير على عدم الاثبات الذى هو ماورد على الشق الاول
فجعل ما تفرع على ما يرد على الشق الاول هو ما يرد على الشق الاول
مسامحة فتامل وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم
بمعلولها حاصل هذا الايراد هو التدافع بين كلاميهم احدهما
كون العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وثانيهما نفى علمه بالجزئيات
على النحو الجزئى مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال المحقق فى شرح الاشارات
بعد شرح قول الشيخ المنقول اعنى قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات علما زمانيا الخ واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة
الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها
فى النمط وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان
لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا
وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون
عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر

عارضه فى بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم و
لا يجوز ان يقع مثل ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع التعارض فى
الاحكام فيها ثم قال والصواب ان يوجه بيان هذا المطلوب
بمأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب
الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن
الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها والمدرك بذلك الادراك
يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلى فلا يمكن ان يدرك
الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا
للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو
عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان
يدركها على الوجه الثانى اقول لا يتصور التعارض بين ما يوجبه
المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين نفى علم الواجب
بالجزئيات علما زمانيا متغيرا اذ ان العلم هناك مطلق وههنا
مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره قدس سره فى الصواب
ليس غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضى والمستقبل ليس الا الاحساس كالذى

ذكره قدس سره وجعله مناطاً وماخذاً آخر لدفع التدافع فليتأمل
اذا كان المدرك متعلقاً بزمان او مكان اعلم ان التعلق
بالزمان يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد اوضاع الفلك
الراسم بحركته للزمان واقعاً بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه
ووجوده مشروطاً بقطعة معينة من الزمان اولا وبهذا
الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الراسم زمانية
وثانيها ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعاً في اوضاعه و
بهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانيا وثالثها ان يكون
حدوثه ووجوده متعلقاً بجزء معين من الزمان سواء كان
تجدد اوضاع الفلك الراسم بالقياس الى ذاته اولا وبهذا
الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية والتعلق بالمكان
يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعاً
بالنسبة الى ذاته وبان يكون وجوده لا بد ان يقع في المكان
ولا يتصور شيء يكون وجوده وحدوثه مشروطاً بمكان من
الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود الجسم
بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث في جميع الاجسام

قوله او مجردة كالنفوس [illegible] كما افاده الاستاد دام العالي

والجسمانيات

والجسمانيات حادثة او قديمة تكون مكانية بالمعنيين بخلاف
جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف
جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني
فقط وليس شيء من المجردات حادثة او قديمة مكانيا بشيء من
المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني
انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية لانه من حيث هو زماني ومكاني
لا يمكن ان يكون الا جسما والجسم من حيث هو جسم ليس من شأنه الادراك
والا لكان كل جسم مدركاً بل لا بد ان يكون له قوة من شأنها
الادراك وتكون تلك القوة لا محالة قائمة به او بجزء منه وهذه
القوة هو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بآلة
جسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك
لكان ذا وضع ومكان وجهة وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك
والزمانيات والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب
والبعد والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك
فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام في اي مكان كان وفي اي
جهة وعلى اي وضع وفي اي زمان حاضرا لجسم آخر كذلك بل لا بد

هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين ليتحقق الحضور
الذي به يتحقق الادراك فذلك ظاهر واما المدرك اذا لم يكن زمانيا
ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف الاوضاع
والجهات والامكنة والازمنة الواقعة في الزمانيات والمكانيات
كائنا بالنسبة اليه بل يكون كائنا فيما بينها وبينه ونسبة بعضها الى بعض
فلا يتصور لشيء منها قرب بالنسبة اليه وبعد فكل منها حاضر عنده
غير غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة
ومرة غير مستمرة بلا تقديم وتاخير ويكون قرب بعضها الى بعض وبعده
عنه وكذا تقدمه عليه وتاخره عنه ايضا مدركا له البتة فاحفظ
ذلك فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في
اي زمان من الازمنة ح لا يخفى ان هذا الكلام من المحقق صريح في
ان هذا العلم ثابت له دائما سواء كان قبل ايجاد الحوادث
او بعده وليس هذا العلم بالصور والا فالحكماء ايضا قائلون به
فيجب ان يكون بانكشاف ذوات الموجودات عنده تعالى دفعة واحدة
بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة
اليه تعالى وانما هي لها فيما بينها كما مر غير مرة فهذا خلاف

ما قرره المحقق من ان مذهبه هو ان الله تعالى انما يعلم الحوادث
قبل الايجاد بحصول صورها في المبادي العالية وبعدها بانكشاف
ذواتها فان قلت قد وقع المصنف في شرح الرسالة بعد الكلام
الذي نقله المحشي بهذه العبارة فان كل شيء مما مضى او حضر او
يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان مثبت
في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا الكلام منه يدل على ان
مذهبه ان علمه تعالى بجميع الموجودات انما هو بالصور الحاصلة في الجوهر
العقلي كما هو مختار رئيس المشائين وعلى هذا فليس ينطبق التحقيق الذي
ذكرت على مذهبه قلت قد تبين لك في تضاعيف ما مر ان المصنف
يقول بكون علمه تعالى بانكشاف ذوات الموجودات على النحو
الواقع عنده تعالى بحيث لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف
ومخالفته مع الحكماء في نفي علمه تعالى بالجزئيات وتشنيعه عليهم
في ذلك وشدة مبالغته في ان نسبة جميع الازمنة والامكنة
اليه تعالى نسبة واحدة صريحة في انه انما خالفهم وشنع عليهم
لقولهم بالعلم الصوري الحصولي ونفيهم العلم الانكشافي الحضوري

وهذه مخالفة اخرى وراء المخالفة الاولى ثم في ذاته تعالى كما هو
والاول فانهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات اصلاً ورأساً كما قد علمت
ذلك مراراً فاما تاويل هذا القول منه فبما زعم المحقق وامثاله
فهو انه اشارة الى العلم قبل الايجاد لكن هذا المعنى يؤيد اثبات كون
نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة بل ينافيه كونه تعالى عالماً
بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور اذ يتحقق قبلية
وبعدية بالنسبة اليه تعالى واما عندي فتاويله ان الجوهر العقلي
الذي هو الكتاب المبين به عبارة عن شخص الانسان الكبير الذي
هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع
كما صرح به المحققون شخص وحداني صادر عن الله بالابداع والمراد
من هذه الحقيقة جوهر وهو ظاهر وعقلي اذ خلق ابداعاً بلا مادة
ومدة ومشتمل على اعيان جميع الموجودات وصورها فهو كتاب مثبت
فيه جميع ما صدر عن الباري تعالى بواسطة وبدونها من الازل الى
الابد وتفسير المصنف الكتاب المبين قبيل هذا القول بدفتر الوجود
يؤيد هذا التأويل كما لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي نقله المحشي
منه المصنف في شرح رسالة العلم يخالف النقل عن سائر كلماته

كما

كما اشرنا اليه فليتأمل فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام
الحكماء ايضاً فان الكلام الذي نقله الشارح منهم في هذا المقام بعينه
هو الذي ذكره المصنف في شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الاشياء
بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم غير قائلين بوجه فان توجيه كون
جميع الاشياء حاضرة له تعالى دفعة واحدة فيكون عالماً بذواتها الا بصور
زائدة عليها مع انهم مصرحون بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق
الى ان المظنون انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الاشياء منتسبة على السوية
بالنسبة اليه تعالى في انه العلم الارتسامي او في الوجود العيني لكن يعني
انه لا يمكن ان يحصل لشيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه تعالى
اصلاً لا بمعنى حصول الحضور العيني ولكن دفعة كما ذهبنا اليه فان لفظ
انهم يتحاشون عن حضور المادي عند المجرد والزماني عند غير الزماني
على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ في الشفاء فيما سبق ولو قالوا
بكون شيء من الزمانيات والماديات حاضراً عنده تعالى لزمهم
بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة عنده
تعالى دفعة واحدة وكون علمه تعالى بها هنا الحضور وكان مخالفاً

لما قرره من العلم الصوری واما المص فلما قال بحضور
الزمانیات فی اوقات وجوداتها عنده تعالی اجب الوجود العینی
لزمه ان لا یکون فرق بین قبل الوجود وعنده وبعده بمقتضی الکلام
المذکور فلا معنی لکون علمه تعالی بها قبل ازمنة وجوداتها
بالصور الزائدة علی ذواتها وعند وجوداتها بنفس ذواتها
حیث لا یتصور هناک قبل وبعد فالاولی ان یحمل مذهب
المص علی التفصیل لکن لا باعتبار قبل الوجود وبعده کما زعمه المحشی
بل باعتبار المعلولات القریبة اعنی المجردات وغیر الزمانیات
والمعلولات البعیدة اعنی المادیات والزمانیات علی ما صرح به
کلامه فی شرح رسالة العلم کما نقلناه فیما سبق من الفرق بین
المعلولات القریبة والبعیدة وکلامه الذی نقله المحشی من
شرح الاشارات من تقیید المعلولات بالذاتیة فی قوله فاذن المعلولات
الذاتیة للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غیر ان یحل فیه
فان المراد بها المبادی العالیة المجردة عن المواد ودفع یزول
الاضطراب عن کلامه ویکون المراد عن هذا الکلام الذی

نقله

نقله الش من الوجهین المذکورین وبعین حاصل مذهب المص علی
هذا التفصیل کون علمه تعالی بالمعلولات الذاتیة والمجردات بحضور
ذواتها وبالزمانیات والمادیات بحصول صورها فی المعلولات القریبة
مطلقا اعنی قبل وجوداتها وبعدها حیث لا یتصور هناک
قبل وبعد وعلی هذا التوجیه یحصل التوافق بین جمیع کلماته
الا انه یبقی تشنیعه علی الحکماء فی نفیهم علمه تعالی بالجزئیات
علی الوجه الجزئی بلا طائل بل ینعکس علیه فتامل ثم ذکر التحقیق

عنوان این حاشیه مقدم است بر دو عنوان سابق ١٢

نفق ای قال بعد ذکر التحقیق فانه مهد اولا مقدمة حقق فیها
ما حاصله ان تکثر الاشیاء اما ان یکون بحسب حقایقها واما ان
یکون بحسب تعددها مع اشتراکها فی حقیقة واحدة والکثرة المتفقة
الحقیقة اما ان تکون آحادها غیر قارة ای لا توجد معا او تکون قارة
توجد معا والاول من هذین المعنیین لا یمکن ان یوجد الا مع زمان
او فی زمان والثانی لا یمکن ان یوجد الا فی مکان او مع مکان
فالطبایع المعقولة اذا تحصلت فی اشخاص کثیرة تکون الکثرة بالاول
لتعین اشخاصها وتشخصها هی اما الزمان کالحرکات او المکان
کما فی الجسم او کلاهما کما فی الاشخاص المتغیرة المتکثرة بحسب نوع من
الانواع وما لا یکون زمانیا ولا مکانیا فلا یتعلق بهما وتنفر العقل

من اسناده اليها الى آخر ما ذكر هناك ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي
بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال
انما لا يمكن ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال لان معناه ان الماضي
غير موجود في زمان هو طرف وجودي في حالة الحكم اذ الحال هو زمان وجود
الحاكم في حال الحكم فاذا لم يكن وجود الحاكم مقارنا لزمان من الازمنة ولا
واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان
وجوده حالة الحكم ولكن يحكم بدله بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة الى موجود
واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان
البعد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعزب عن علمه
كون الماضي بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة
الى ما هو حال بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو حال ولا كونه
غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك يحكم هو بان كل موجود
في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان الخ فلا يكون
الماضي ايضا الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي
هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين
موجودا في زمان الحال الذي هو زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا
كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى زمانه والشيء الذي
سياتي زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين لصح ايضا [illegible]

موضعه والاظهر ان يقول يحكم هو بان ما هو موجود في زمان يكون ماضيا
بالنسبة الى زمان آخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان المتصف بالحال
ليطابق البدل وما هو بدل منه صريحا فتدبر ولا يحكم على شيء بانه موجود
الآن او معدوم وذلك لان الآن عبارة عن الزمان المقارن لوجود
الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا او موجود هناك او معدوم
وذلك لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيدا عن مكان الحاكم
حالة الحكم كما ان ههنا اشارة الى مكان مقارن لمكان الحاكم وكل ذلك
يقتضي كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم بان الشيء موجود هناك بانه موجود في مكان
معروض البعد عن مكان آخر او حاضر او غائب اراد به الحضور والغيبة الزمانيين
او المكانيين بالقياس الى الحاكم وذلك اعني عدم الحكم بانه حاضر او غائب
بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحكم زمانيا او مكانيا وهذا هو معنى العلم
بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بالآن
او بالمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى العلم بها
على الوجه الكلي اي على الوجه الذي به يكون العلم بالكلي فان العلم
بالكلي يكون من هذا القبيل اعني غير مختص بشيء من الامور المذكورة
كما صرح به المصنف في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبل الكلام

المنقول بقوله وما لا يكون زمانياً ولا مكانياً فلا يتعلق بهما اى بالزمان
والمكان ويتنزه العقل عن اسنادهما اليهما كما اذا قيل ان الانسان من حيث
طبيعته الانسانية متى يوجد واين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة
فى اى زمان تكون وفى اية بلدة يكون بل اذا تعين شخص منهما
كهذا الانسان او هذه الخمسة دون العشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما
اما ثانياً فلان فيه اعترافاً بان بعض معلولاته كالجزئيات المتشخصة عادة
تدرك بالالات الجسمانية اى على وجه تكون مشاراً اليها ههنا
وهناك وهو كونها مشاراً اليها بالاشارة الحسية فكان المعترض توهم
ان المنفى فى قول الشيخ او موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشاراً اليه
بالنسبة الى ما هو مثله فى كونه زمانياً ومكانياً الذى به يتحقق كون الشئ
مشاراً اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفى كونه مشاراً اليه
بالنسبة الى الحاكم المتعالى عن الزمان والمكان وكذا توهم من نفى الحضور
والغيبة نفيهما بالقياس الى مكانى او زمانى آخر وليس كذلك كما عرفت
اى يعلم الجزئيات بالكلية اى دفعة واحدة بحيث لا ينفك جميع م
علمه بالبعض عن العلم بالاخر وهذا اخص من كونه بحيث لا يعزب عنه
علمه شئ كما ذكره المحشى وهذا التفسير غير ما ذكرناه اولا لان نسبة
نسبة الزمانيات الى الزمان المعين فى الوجود اى النسبة تكون

باعتبار وجوده فيه اعم من ان يكون منطبقة عليه اولا وتخصيص تلك النسبة
بالانطباق عليه فقط والا لم تكن الاجسام التى فى زمان ولا يعرض لها
التغير زمانية فيه اولاً انه ليس فى الاجسام جسم لا يعرض له تغير اصلاً وان
كان فى الوضع وثانياً انه على تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون
زمانياً بالمعنى الثانى من المعانى التى ذكرنا للزمانى ولا يلزم ان لا يكون
زمانياً بالمعنى الاول فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان تكون بالانطباق
عليه بوجه من الوجوه لا بحسب الذات واما باعتبار بعض من الاوصاف
يصدق عليه انه مع الزمان فى الوجود يعنى لما علمت ان نسبة الزمانيات
الى الزمان انما تكون بحسب الوجود ولا تتوقف على الانطباق عليه
فالمجرد البرئ عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة المعية وح لا اختلاف
فى ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة وذلك لان ذات
المجرد يجوز ان ينسب الى كل زمان معين كهذا اليوم مثلاً الى ذلك الزمان
المعين بكونه معه فى الوجود وظاهر ان نسبة جميع الازمنة ليست بالنسبة الى هذا الكون
ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود معه ايضاً ليست على السواء
والجواب انه يصدق على المجرد فى هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون
هذا اليوم ظرفاً له يصدق لا للمجرد ولذا لا تعلق للمجرد بهذا اليوم

كما انه موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم انه موجود معه في اصل الوجود

اصلاً ولا نسبة اليه اصلاً سوى كونه معه في اصل الوجود كما انه موجود
مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك كذلك يصدق في هذا اليوم
انه موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود فقط وان تكون نسبة جميع الازمنة
الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء
وذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد
بهذا اليوم كالفلك الحادث فانه في اليوم الذي حدث فيه لكونه معه في الوجود هذه
النسبة اعنى كونه معه ليست معية في اصل الوجود فقط بل خصوصية
زائدة عليها وهى كون وجوده حادثاً فيه ونسبة الفلك مع اليوم
ليست ايضاً معية في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث مع اليوم
اعنى حدوث وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك الراسم
كان نسبته مع اليوم كونه موضوعاً للاوضاع المخصوصة التى تجدد دائماً
كان راسماً لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الراسم
كان نسبته مع اليوم كون تجدد الاوضاع المخصوصة للفلك الراسم
بهذا التجدد المخصوص لهذا اليوم واقعاً بالنسبة اليه ولا شك
ان ما بين النسبتين نسبتان زائدتان على المعية في اصل الوجود
التى تكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منهما غير النسبة التى

١٨٤

تكون لاحد الفلكين مع يوم آخر بالتقدم والتأخر اللذين هما من شخصيات
اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى كل يوم غير نسبته الى يوم آخر مغايرة
بالشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما غير قارتين بخلاف نسبة المجرد
الى اليوم فانها لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم آخر لكونها
معية في اصل الوجود ليصح ان يكون الفلك اليوم في اليوم ليس المجرد معية
معه في الوجود بل خصوصية زائدة عليها التى لا يمكن ان يتحقق في الغد
وعدم كونه في الغد انما هو لفقدان النسبة التى له مع الغد لا لفقدان
نفس الغد بحسب النسبة في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم
بالقياس الى المعية في اصل الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم فلما لم تكن
زائدة على المعية في اصل الوجود فكما انه تكون اليوم في اليوم مع معيته
معه في اصل الوجود يكون اليوم في الغد ايضاً بهذا المعنى اعنى بمعنى
معيته مع الغد في اصل الوجود اذ النسبة في اصل الوجود من غير خصوصية
زائدة لا يمكن ان يختلف في كونها نسبة كذلك فقطعاً جميع ذلك
غير مسلم الى آخر ما قال خارج عن قانون التوجيه اذ الكلام
في صدد منع لزوم المحذور على تقدير علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة

ممنوعة غير موجه ومع ذلك فقد عرفت ما يمكنك به دفع جميع ذلك
من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة لكونها
نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتنا اليهما والمانع
ليس منحصرا في كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه ايضا مانع واما
قوله لكن ايضا لا حكم الخ فلا يخفى ما فيه اذ نظير اشارة المجرد بهنا
الى مكان قريب لا مكانه اشارتنا بهناك الى مكان قريب
من مكانه نظير اشارتنا الى مكان قريب من مكاننا فتدبر واما

من مكاننا لا من مكانه بل الحق
اشارتنا الى مكان غريب مع

جواز اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة عقلية فلا يمنعه احد
اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف الخ
قد عرفت ان منشا توهم الاعتراف ما هو وعند ذلك يضمحل
هذا النظر كما لا يخفى لا بالتصور فقط وفي بعض النسخ لا بالتصور
فقط اي لا بالصور الكلية المنحصرة كل منها في شخص على ما هو مذهب
الحكماء وليس المراد التصور المقابل للتصديق بل جميع الموجودات
في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته ان يكون

فرد

في وقته اراد بحضور كل في وقته ان يكون في وقته ظرفا للحضور لكل منها
حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك ويعلم ان التغير في الحضورات
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وهذا ليس
مراد المص لانه اذا كان حضور كل شيء في وقته لا دائما لم يكن لا سواء نسبة جميع
الاشياء اليه تعالى بل مراده ان كلا منها في وقته حاضر عنده تعالى ازلا و
ابدا لا سواء نسبة جميع الاشياء اليه تعالى او على هذا يكون في وقته ظرفا للكل
وفائدته ان كل شيء مع كونه في وقته حاضر عنده تعالى دائما وقد عرفت
بما مر غير مرة انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر بما مر انفا
واما اندفاع النظر الثالث فقد عرفت اندفاعه بما ذكرنا واما
ما ذكره المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء جميع الاشياء اليه تعالى وتاويل
كلام المص الى ما لا يوجبه كما في دفعه للنظر الثاني وذلك تاويل الحال
بزمان مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به قبله وبعده
وكذا ما بعده عمر احدنا مثلا بالنسبة اليه تعالى يعني ان اختصاص المتكلم

المنفي هو الحكم الواقع في الان باعتباره

به بالمعنى المذكور وجوده تعالى ليس مختصا بزمان دون زمان
فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع في الان مطلقا

بدون اختصاص بالمتكلم وقوله اذ لم الحكم على شئ بانه موجود في آن وجوده
او معدوم اي في آن وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله بعض الازمنة
ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال يعني ماض بالنسبة الى تمام مدة وجوده
او مستقبل كذلك او حال بمعنى زمان مختص بوجوده بحيث لا يكون
وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده والا فمع تسليم عدم استواء جميع الازمنة
بالنسبة اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام
اصلا فتأمل لا يخل بالمقصود كيف لا يخل بالمقصود والحال ان المقصود
هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا لا بمجرد ان وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب
عنه ما عرفت بحث من وجهين احدهما انه لو اريد انهم
يقولون كذلك في العلم الحضوري الانكشافي فقد عرفت انهم
ليسوا قائلين بالعلم الحضوري وان اريد انهم قائلون بذلك
في العلم الحصولي الصوري فيرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت
من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان بعض كلماتهم
مصرحة بكون علمه تعالى بالجزئيات بصور كلية منحصرة كل منها في فرد
كما حررناه سابقا ومن المتأخرين من تكلف لا يخفى
انه يرد على هذا ايضا ما اورده على توجيه المص من الوجهين مع
اورد آخر احدهما شدة بعد حمل العبارة عليه فان الاتصاف

من وجه كلي والوجه الكلي ان وجه ثبت به الكلي من قبل الاتصاف من اللفظ
الى معنى لا دلالة له عليه باحد الدلالات وانما يمكن تصحيحه لو كان العبارة
على وجه الكلي او على وجه كلي على سبيل الاضافة دون التوصيف وثانيهما
انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي وظاهر كلام المص لوقوع التغير في علمه
بالجزئيات ولا اول من هذين الوجهين اطلق عليه التكلف دون
توجيه المص فان حمل العبارة على توجيه المص وان كان ايضا لا يخلو
عن بعد الا انه صحيح لامكان ان يكون المراد بوجه كلي او بالوجه
الكلي الوجه المنسوب الى الكلي بخلاف هذا التوجيه الا انه يرد ان
اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف انما
يطلق اذا امكن الحمل مع البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت
وقوله ولا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة الى مجموع الوجهين
الموردين على توجيه المص مع الثالث من الوجهين الذين ذكرناهما
ويمكن ان يكون ايضا اشارة الى الوجه الاخير فقط ويكون قد
اكتفى عن الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة
الى مجموع الاربعة او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه

على التكلف ايضا كما ذكرنا كان حضورها باعتبار الوجود العيني
مخصصا بذلك الاثر نعم هذا انما يصح على ما فهمه دون ما حققناه
كما مر مرارا لم يناسب لا مذهب الاشعري القائل بالحكم النفسي
في الواجب تعالى بخلاف غيره القائل بيعني ان جريان الاوصاف
الثلثة بهذا التفسير عنه غير الاشعري لا يتصور بالنسبة اليه تعالى الحكم الحقيقي
الذهنية وان اريد مطلق الحكم الحادث او المطلق اي لكن في ضمن
هذا الفرد فلا يدل على المطلوب الذي هو صحة جريان الاوصاف المذكورة
بالنسبة اليه تعالى مطلقا والاتصاف بها باعتبار
الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية في افعاله تعالى
من حيث استنادها اليه تعالى ليست زمانية والا لزم اتصافه
تعالى ايضا بالزمان كما لا يخفى على الخبير بما اسلفناه وكذا
صفاته الاعتبارية من حيث انها صفات له تعالى
كان علمه تعالى بذوات الجزئيات باعتبار الوجود العيني
اي حال كونها ملحوظة مع اعتبار الوجود العيني فهذا الظرف

ليس خبر الكان بل حال عن ذوات الجزئيات فانه مفعول
بواسطة حرف الجر وخبر كان هو قوله من حيث دخول الزمان و
قوله يجب اوصافها الثلثة الظاهر اوصافه بتذكير الضمير لكونه
راجعا الى الزمان فتانيثها باعتبار التعبير عنه بالازمنة في قوله الواقعة
في ازمنتها بحث لا خفاء فيه فانك قد عرفت ان علمه تعالى
بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها يجب اوصافها
الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة فهذا التاويل
لا يناسب مقتضى عباراتهم بعين تاويل كون الجزئيات حاضرة
عنده تعالى في اوقاتها بكونه تعالى بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات
الخارجية كل في وقته لا يناسب مقتضى عباراتهم فان هذا التاويل
انما هو بناء على تسليم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية
وعباراتهم صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل لا يناسب مقتضى
عباراتهم فالحاصل من هذه الحاشية انه ان اريد بقولهم
بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها الخ عدم التغير في الحضورات
الحادثة الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه ان علمه تعالى

بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير
الحضورات الزمانية ولكن اريد عدم التغير في كونه بحيث يحضر عنده الجزئيات كل في وقته
لا عدم التغير في الحضورات الزمانية ففيه ان عدم التغير في كونه بحيث كذا لا يقتضى
التغير في علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور ليس هو العلم التفصيلي بالجزئيات مع كونهم
مصرحين بنفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات حيث كان مقتضى عبارتهم نفي
حضور الحادث الزماني فتامل وقيل كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه بحيث
يحضر عنده كل في وقته المستلزم تسليم التغير في الحضورات الزمانية لا يناسب
مقتضى عبارتهم الذي هو نفي التغير في حضورات الزمانية فتامل فهذا التغير
من لوازم عدم التغير في العلم القديم يعني ان علمه الاجمالي القديم لما
اقتضى تغير المتغيرات وتجددها في اوقات وجوداتها المختلفة بحسب المصالح
وتادية الاسباب المؤدية اليها وكان علمه التفصيلي بها عين
وجوداتها المتجددة المستلزمة لتجدد ذلك العلم الذي هو عينها
فلو لم يتجدد ذلك العلم وذلك لعدم تجدد المعلومات لزم التغير
في علمه القديم المقتضى لتجدد تلك المعلومات وهو محال فظهر ان
امتناع التجدد والتغير في علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه تعالى بالمتجددات كما ترى او
غريب ولا يخفى عليك مما ذكرنا فيما مر ان علمه القديم انما يقتضى تجدد المتجددات
فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالى وعلمه التفصيلي انما هو عين المتجددات من حيث انتسابها
اليه وحضورها لديه تعالى وهي من تلك الحيثية غير متجددة اصلا فالجزئيات
المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالى بها عين وجوداتها المتغيرة
لا يلزم تغير علمه تعالى بها من حيث هو علمه بها وهذا هو الغرض والحق ما قاله
بعضهم لا جبر ولا تفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت

عليهم السلم وبيانه على الاتمام ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى فقط لا للعبد فيه اصلا بدون
والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل
واقعا بقدرة العبد واختياره مع كون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى وللثاني في تفصيله تحقيق
ليس هنا موضع ذكره بالقياس الى الاحاد اي بالقياس الى كل واحد واحد منها منفردا
في سلسلة الاسباب مقطوع النظر عما تقدمه منها واما بالقياس الى الكل اي مجموع
ما في سلسلة الاسباب والضمير في قوله الى اختياره راجع الى الفعل يعني ان العبد من حيث
الى المفعول اختياره للفعل وقوله باعتبارين الى الكل وواحد فقط اعني
الى الفاعل القريب فتدبر هل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
ثم اقول والله اعلم المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما
على واحد منا فان اطلاقهما على واحد منا انما هو باعتبار قيام مبدء
اشتقاقهما اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار
لامتناع قيام شيء عليه بل انما اطلقوا لفظ العالم عليه تعالى من حيث وجدوا
انه تعالى هو الذي وهب العلم للعلماء وافاضه عليهم والمفيد لغيره
كمالا لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه تعالى بانه
بانه تعالى عالم لاجل ذلك وعدم كون شيء عاريا عن كمال لا يمكن
بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه عين ذاته وفي الواقع
تعالى انما هو كذلك وهكذا الحال في ساير صفاته الكمالية كلما ميزتموه
باوهامكم اي بعقولكم وانما سماها اوهاما لكونها واهية غالبا
اولان العقول وان كانت في ادراك ما سواه تعالى كاملة بالغة
الى كنه الاشياء وحقايق الامور على ما هي عليه لكنها فيما يتعلق بذاته و
صفاته تعالى فهي كالاوهام حيث لا يمكن ان تبلغ كنه الامور وحقيقتها
بل انما يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع فكذا العقول بالنسبة اليه تعالى

الى الاحاد باعتبار القياس الا الكل والامكان بهما باعتباره

الفعل الى آخره ... عن ... اى من ... [illegible]

وقوله فى ادق معانيه حال من الضمير يعنى ان تعمق فى تميزه غاية التدقيق وجوّد تجريدها
نهاية التجريد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لايقا بجلاله تعالى لان الموضوع
مشكلم راجح الكلم غير حرى بان نحسب الجلال قدره تعالى وقوله والبارى تعالى واجب
الوجود اى وكذا ان اتصافه تعالى بصفة الحياة فانه راجع الى انه مفيض الحياة على الاشياء
ومقدر الموت لكل ذى حيوة وقوله ولعل النمل الصغار يتمثل لطيف لم ورد قنا بالقياس الى الله تعالى
واثباته له صفات كالة وفيه شهادة لقول المصنف ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالاطراف
الاشرف من طرفى التقيض زبانيين فى القعاع زبانيا العقرب قرنا ها قوله

قوله فان قلت

اذا كان فاعليه الفاعل للفعل وعلمه بذلك تقتضيان الفاعل لم يمكن صدور
مقابل ذلك الفعل عنه اى لم يمكن امكانا وقوعيا فان المعتبر فى مفهوم القدرة
كما مر وان امكن امكانا ذاتيا لانه اكمل من مقابله يعنى ان ذاته تعالى
اقتضى بعينيته وارادة بما عين ذاته تعالى ترجيح كل ما هو اكمل واصلح بالنسبة الى
نظام الكل من طرفى الفعل اعنى وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا
اصلح من عدمه اقتضى ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا لا لخصوصية
كونه وجود زيد مثلا ولم يقتض عدمه لكونه شرا ومقابلا لما هو اصلح لا
لخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضاه لذلك لا لشىء آخر
فامتناع صدور عدمه الذى هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو
بسبب عارض هو كونه خيرا لا لامر ذاتى فلا ينافى الامكان الوقوعى بالنظر الى
لجواز صيرورته ما هو خير وصلاح فى وقت شرا وفسادا فى وقت آخر هذا
وظهر من هذا التحقيق عدم كون شىء من المقدورات خيرا وصلاحا بالذات او كونه
شرا وفسادا بالذات بل كل ما هو خير فانما هو خير بالقياس الى النظام الكلى وكل
ما هو شر فانما هو كذلك وتحصر الخير بالذات فى الواجب الوجود بالذات
والشر فى الممتنع الوجود بالذات وانكشف ايضا ان الاكملية تعالى بالذات
انما هو لذاته تعالى فقط لا لشىء آخر فتفطن وليس قبله زمان
فان قلت هذا اعنى عدم وجود وقت قبل وقت الايجاد
جعله المصنف فى بحث حدوث الاجسام موجبا لتخصيص الايجاد

بوقت الحدوث حيث قال وخصص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فاباى الحكماء حيث قال وخصص
جعله موجبا لعدم المخصص قلت اراد الحكماء بالزمان الزمان الموجود المقتضى
اجزاؤه فى امتداده الذى لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد به عند الحكماء
لا الزمان الوهمى الصرف الذى ليس له تقضى اجزاء فى امتداد بل اجزاؤه كنفسه وهمية
محضة ليس لشىء منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما فى امتداد مع امكان
وقوع الايجاد فى كل جزء منه كما هو رأى المتكلمين وقد حققنا فى حواشينا
المعلقة على مبحث الجواهر من هذا الكتاب ان مراد المصنف بالوقت المنفى هو الوقت
مطلقا اعم من ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد
وهميا ايضا يصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد فى وقت الحدوث
الى مخصص هذا ثم ان جواب الحكماء عن سؤال الغزالى بان تلك الامور مقتضيات
النظام الاعلى صريح فى ان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب الذى نسبه اليهم
فانهم لما قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يمكن ذلك السؤال
وارادوا عليهم اصلا فتفطن منع بالتخصيص اى تخصيص القول
بامتناع الترجيح بلا مرجح بما لم يكن الترجيح ناشيا من ترجيح ذات
ارادة واما اذا كان فلا امتناع فيه عندهم وكلام الشارح ههنا فى غاية
السقوط اذ الشارح نظر الى ظاهر هذا الكلام اعنى كون الارادة غير زائدة
على الذات فان مفهوم الداعى اعم من ان يكون عينا او غيرا لعل الاظهر
بحسب العرف ما يكون غيرا وغفل عما هو مذهب المصنف وغيره من المحققين
من كون الداعى عين ذاته تعالى فوقع فيما وقع فيه المص قدس سره
النقل دال على اتصافه بالادراك ثم اعلم ان المراد من الادراك
فى عبارة المصنف ليس هو المطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم
بهذا النحو من الادراك المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس حاسة حقيقة
ولهذا جزم المص قدس سره بان ثبوت هذا النحو من الادراك اثباته
هو بالسمع فحصر طريق اثباته على السمع دليل واضح على ان المراد به ليس ...

[illegible] ... لكان الاول ... بالحس ... اى طريق ... لان جميع ... [illegible]
... بالحس ... عن ... الكلم ... [illegible]

شرح هداية الحكمة

احمد بن محمود خوزاني

هو الولي

صار في نوبة العبد المذنب الراجي

الفقير المحتاج الى رحمة الله

الملك العزيز ... المجيد

عبد الباقي

من معنى العلم المذكورة بل المراد به هو المستمر عندنا بالاحساس في محل كلامه ثم الشيخ دال على ان

له تعالى احساسا فان النصوص متظافرة متواترة على كونه سميعا بصيرا او السمع والبصر حقيقة

زائدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المصنف المنقول عن شرح

رسالة العلم اعني قوله يعبر بهما عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم مطلقا

بل مراده انهما هو الادراك الاحساسي كما يدل عليه آخر كلامه المنقول اعني قوله

على النحو الذي يدركها الحواس وكلام المحشي صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري

وهو محل نظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساس قلت

ما بين العلم الحصولي والحضوري والتفاوت بالشدة والضعف

في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري وكذا

علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة

منهما ابصار لم يشك العقل في ان الانكشاف ح يكون اتم ما دام العلم

متعلقا بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة نعم يمكن ان

يتبدل له نشأة وخصوصية اخرى يكون فيها ادراكها العقلي احساسا ح

والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات

والبديهيات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس

بالمعقول لو فرض لعله لم يكن اتم من العلم بها لكن الاحساس بالمحسوسات اتم

من العلم بها وايضا اقول العلم الحضوري انما يكون اتم من الحصولي لان الا[illegible]

يستلزم الانكشاف في وجودها وحقيقتها والثاني الانكشاف في ماهيتها

فحسب ولا شك ان الخصوصية في الوجود الخارجي ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصيات

في العقليات اما عين ذواتها او من لوازمها بخلافها في المحسوسات

والعلم باصل الوجود دون العلم بالخصوصية فاثبات اصل [illegible]

العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس [illegible] المراد به [illegible]

على اصل الوجود [illegible]

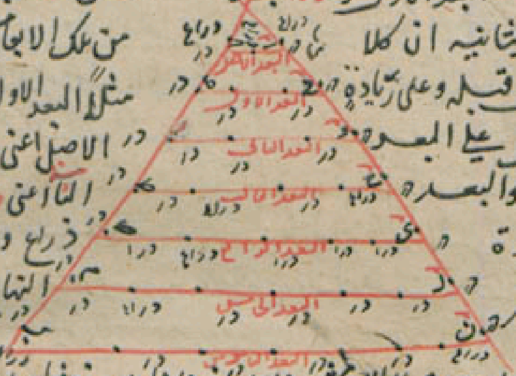
الادراك المعبر بالاحساس بلا آلة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

باسمك اللهم يا اهل الحمد والثناء ويا ذى العظمة والكبريا ويا منشئ الاجسام المختلفة
الطباع ومطلع الجواهر العقلية من افق الابداع نحمدك بمحامدك التي لا تنقطع مراحلها
ولا تخطى التحديد ونشكرك على مواهبك التي تضيق عن احاطتها نطاق التعديد
ونصلي على اكمل النوع البشر وافضل افراد اهل الوبر والمدر واشرف ذوى النفوس
القدسية الواصل الى اقصى المراتب الانسية محمد سيد الانبيا وقدوة اهل
الاصطفاء وعلى عترته النجبا الكرام وصحبه الائمة الامنا العظام ونسالك ان
توفقنا لتحقيق الحق في المطالب وتهدينا بحجة الوصول الى اعلى المراتب انك
على ما تشاء قدير وبتحقيق رجا المؤملين جدير وبعد فهذه تعليقات مشتملة
على شرح ما سوى المنطق من المختصر الموسوم بالهداية للامام المحقق والفيلسوف
المدقق قدوة الفضلاء المتاخرين واسوة العلماء المتبحرين وحيد عصره وفريد دهره
اثير الحق والدين الابهري اعلى الله رتبته في حظائر القدس وبوأه مع
السابقين في مقاعد الانس امليتها مع قلة البضاعة ورداءة ... الصناعة
بالتماس جماعة من الخلان بل شرذمة من اعز الاخوان حين كانوا مشتغلين
بمباحثته حيث لم يقع لشرح يكشف لهم عن وجوه فرائده نقابها ويذلل لايديهم سبيل
التحقيق من خطايا البيان ... لا يسعني الا اسعافهم بما اقترحوا ولا يوافقني
الاتباع ما عليه ... الله المستعان فيا فصل ... من تحصيل سؤلهم وايصالهم
الى غاية مأمولهم انه خير موفق ومعين قال المولى المصنف روح الله روحه وزاد
في اعلى غرف الجنان فتوحه القسم الثاني في الطبيعيات اقول لما كانت الحكمة علما
باحثا عن احوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
والموجود ينقسم الى ما هو موجود لا بقدرتنا واختيارنا كالسماء والارض والى ما هو موجود

والصورة توضيح لهذا الفصل اولا لاثبات ملزومية الصورة فان الصورة لا تتجرد عن الهيولى
اذ لو وجدت الصورة مجردة عن حلولها في الهيولى لكانت اما متناهية او غير متناهية والتالي
بط بقسميه اما الملازمة فظ واما بطلان القسم الثاني من التالي فلتناهي الابعاد كلها جسمانية
كانت او غير جسمانية اذ لو امكن بعد غير متناه لامكن ان نخرج من مبدا واحد امتدادان بسيطان
نسق واحد اى خطان مستقيمان كانهما ساقا مثلث ويذهبا الى غير النهاية لكنه ممتنع لان البعد
الواصل من الخطين يتزايد بحسب تزايد امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية لامكن وجود
بعد غير متناه ينحصر مع كونه محصورا من حاصرين وانه مح وعليه منع ظ وهو ان اللازم
من ذهاب الخطين الى غير النهاية عدم تناهي تزايد البعد الواصل منهما لا ان وجود
بعد واحد غير متناه منهما ولا يتضح هذه المقدمة حق الاتضاح بحيث يندفع عنها المنع المذكور
الا بتمهيد مقدمات الاولى ان الخطين الممتدين من مبدا واحد الى غير النهاية يمكن ان يفرض
منهما ابعاد غير متناهية بحسب العدد متزايدة بقدر واحد مثلا لو امتد من مبداء واحد
مثل نقطة ا خطان غير متناهيين لامكن ان يفرض على الخطين نقطتين متساويتي البعد
عن نقطة ا كنقطتي ب ج بحيث لو وصلتا بينهما بخط ب ج لكان مساويا لكل من خطي
اب اج حتى يكون ا ب ج مثلثا متساوي الاضلاع ولنفرض ان كلا من الاضلاع ذراع
وان يفرض عليهما نقطتين اخريين متساويتي البعد عن نقطتي ب ج كنقطتي د ه بحيث يكون
بعدهما عن ب ج كبعدي ب ج عن ا ويكون كل من خطي اد اه ذراعين حتى لو وصلتا
بين نقطتي د ه بخط د ه لكان كل ضلع من مثلث اده ذراعين وان نفرض عليهما نقطتين
اخريين على الوجه المذكور كنقطتي و ز ونصل بينهما بخط و ز حتى يكون كل من اضلاع اوز
ثلثة اذرع ثم نفرض ح ط ثم ي ك ثم ل م ثم ن س ونصل بينهما بخطوط ح ط ي ك
ل م ن س على الوجه المذكور وهكذا الى غير النهاية ولنفرض خط ب ج البعد الاصل
والذي بعده اعني د ه البعد الاول ... البعد الثاني ... البعد

اعنى ده البعد الاول و وز البعد الثانى وح البعد الثالث وعلى هذا
الترتيب الثانيه ان كلا من تلك الابعاد مشتمل على البعد
الذى قبله وعلى زيادة مثلا البعد الاول اعنى ده
مشتمل على البعد الاصل اعنى سح وزيادة
ذراع والبعد الثانى اعنى وز على ده
وزيادة ذراع و هكذا
الى غير النهاية فكل
بعد من



الابعاد المفروضه فوق البعد الاصل مشتمل على زياده فههنا زيادات غير متناهيه بعدد الابعاد
الغير المتناهيه التى فوق البعد الاصل الثالثة ان كل جملة من الزيادات الغير المتناهيه فانها
موجوده فى بعد واحد فوق الابعاد المشتمله على تلك الجمله والا لم يوجد فوق تلك الابعاد
بعد فيلزم ان يوجد فى تلك الابعاد بعد هو اخر الابعاد ويلزم من هذا تناهى الخطين
على تقدير عدم تناهيهما واذ صح مثلا الزيادتان الموجودتان فى البعد الاول والثانى
موجودتان فى البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البعد الثانى المشتمل على البعد
الاول فيشتمل عليهما وعلى زيادتيهما بالضرورة وكذا الزيادات الثلاث المشتمل عليها الابعاد
الثلثة موجودة فى البعد الرابع وهكذا الى ما لا نهاية له واذا تمهدت هذه المقدمات
الثلاث فنقول ان امتد الخطان الخارجان من مبدا واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد
منهما ابعاد غير متناهيه متزايدة بقدر واحد وهذا بحكم المقدمة الاولى فيوجد
منهما زيادات غير متناهيه بحكم المقدمة الثانية فبحكم المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات
الغير المتناهيه بعد واحد و البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهيه غير متناه فيوجد
بين الخطين بعد واحد غير متناه محصورا بين حاصرين فثبت ما ادعينا من الملازمة

بعضا كالاعمال الصادرة منا انقسم لا محالة باقسام متعلقه اعنى الموجود الى قسمين فالقسم الذى يبحث
فيه عن احوال القسم الاول من الموجود ويسمى حكمة نظرية لتوقف حصولها على النظر و
القسم الذى يبحث فيه عن احوال القسم الثانى ويسمى حكمة عملية لتعلقها بالعمل والحكمة النظرية
ثلثة اقسام لانها اما ان يبحث فيها عما لا يوجد فى الخارج بلا مادة وهو العلم الاعلى المسمى
بالالهى او عما لا يوجد فيه الا معها وح اما ان يمكن تجريده عن المادة فى الذهن و
هو العلم الاوسط الموسوم بالرياضى او لا وهو العلم الادنى الموسوم بالطبيعى
والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لان التى يبحث فيها عن الاعمال الصادرة عن
الشخص لتحصيل الكمال او الواقعة بين اهل المنزل لدوام الاستلاف او المدنية لبقا
الانصاف و الانتصاف والاول علم الاخلاق والثانى علم المنزل والثالث علم السياسة
والمنطق علم خارج عن اقسام الحكمة بل هو آلة تحقيقها اللهم الا ان يفسر الحكمة بخروج
النفس الانسانية الى كمالها الممكن بحسب قوتى النظرية والعملية فح يدخل فيها المنطق
بل العمل ايضا اذا تمهد هذا فنقول رتب المصنف الكتاب على ثلثة اقسام فى علوم
ثلثة الاول فى المنطق والثانى فى الطبيعى والثالث فى الالهى وانما اختار هذه
العلوم الثلثة من بين سايرها اما المنطق فلما من الحاجة اليه لكونه آلة لتحصيل
العلوم كلها واما الباقيين فلان سعادة النفس الانسانية منوطة بمعرفة البارى
جل ذكره بصفات كماله ونعوت جلاله ومعرفة احوال النفس فى النشاتين
الاولى مع الثانية باعتبار النشاة الاخرى [illegible] باعتبار النشاة الا
تحصل بالطبيعى واعرض عن الحكمة الرياضية لانه [illegible]
كالدوائر الموهومة المبحوث عنها فى الهيئة وعن اقسام [illegible] العملية بامرها لان
الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل وقدم المنطق
على الطبيعى والالهى لتقدمه على الطبيعى بالالية والطبيعى على الالهى لتقدمه بالنسبة

النبا وليكون التعليم مندرجا من الاسهل الى الاصعب على ما يقتضيه دأب الارشاد
في التعليم قال وهو مرتب على ثلثة فنون الاول مباحث هذا
القسم منحصرة في ثلثة فنون الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية من الاحوال الثاني فيما
يختص بالفلكيات والثالث فيما يختص بالعنصريات ووجه الانحصار ان موضوع
العلم الطبيعي باحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث انه واقع في التغير وحيث
الجسم الطبيعي اما فلكي او عنصري فالبحث فيه اما عن الاحوال المشتركة كقبول التجزية
لا الى نهاية وتناهي الابعاد وغيرها وهو الفن الاول او عن الاحوال المختصة
بالفلكيات كاستدارتها وتحركها على الاستدارة وامتناع الخرق والالتيام عليها وهو
الفن الثاني او بالعنصريات كقبولها الكون والفساد والحركة المستقيمة وهو الفن
الثالث وقدم الفن الاول على الاخيرين لان الاحوال المشتركة لعمومها وظهورها
تستحق التقديم كما يستحق الجنس لعمومه التقديم على الفصل على ما تقرر في باب
القول الشارح والفن الثاني على الفن الثالث لان مباحث الفن الثاني اشرف
موضوعاتها وثباتها اشرف من مباحث الفن الثالث وان كان الفن الثالث مما ينبغي
ان يقدم في التعليم لقربه الينا على ما ذكر في تقديم الطبيعيات وهذا التقسيم اجمالي
والتفصيل فيه ان يقال البحث في العلم الطبيعي اما عن الاحوال المشتركة بين كل
الاجسام وهو الباب المسمى بسماع الطبيعي ويسمى الكيان او عن الاحوال المختصة بالبسائط
العلوية وهو باب السماء والعالم او البسائط السفلية وهو باب الكون والفساد او
عن الاحوال المختصة بالعناصر مثل الامتزاج وهو باب العناصر او عن الاحوال
المختصة بالمركبات التي ليس لها صور حافظة للتركيب وهو باب الاثار العلوية
او التي لها صور من شانها الحفظ فقط وهو باب المعادن او التي لها صور من شانها
التنمية مع الحفظ وهو باب النبات او التي لها صور من شانها الحس والحركة الارادية

مع ما النبات

مع ما للنبات وهو باب الحيوان او التي لها نفوس ناطقة من شانها النطق مع ما
للحيوان وهو باب الانسان فابواب العلم الطبيعي على التفصيل ثمانية لكن المص اجمل في
التقسيم فجعل الاقسام الستة الاخيرة فنا واحدا باعتبار انها متعلقة بالعناصر لانها
اما من العناصر او مما يحدث منها قوله فصل في ابطال الجزء الخ اقول
ينبغي لطالب كل علم ان يتصور موضوعه قبل الشروع فيه لانه من المبادي التصورية
للعلم وتصور الموضوع بوجه ما وان كان يكفي في الشروع ابتداء الا ان البصيرة انما تكمل وتتم
بتصوره بكنه الحقيقة فلهذا اراد المص تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع
هذا العلم ببيان تألفه من الهيولى والصورة لكن هذا المطلب موقوف على بطلان
الجزء الذي لا يتجزى على ما ستطلع عليه فقدم هذا الفصل لابطاله فقال فصل في ابطال
الجزء الذي لا يتجزى فقوله فصل نكرة موصوفة بقوله في ابطال الجزء الذي لا يتجزى
وقد عرفت [illegible] اي الاعم من الفصل فصلا او
منها فصل والمراد بالجزء الذي لا يتجزى جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام اصلا لا
بحسب الخارج ولا بحسب الوهم او الفرض العقلي بخلاف الاجسام فان افراده بانضمام
البعض الى البعض وتقرير البرهان على بطلانه من وجهين احدهما انه لو جاز وجود الجزء
الذي لا يتجزى جاز وجود ثلثة اجزاء مترتبة متلاقية بحيث يكون واحد منها
وسطا بين الطرفين والتالي باطل بيان الملازمة ان الجزء ممكن بالفرض وتعدد افراده
مع الترتيب المذكور ايضا ممكن غير مناف لماهيته لان الامور الغير المتنافية اذا امكن كل واحد
منها امكن اجتماعها المفروضة فيجوز وجود اجزاء متعددة مترتبة على الوجه المذكور
والمص لم يذكر بيان الملازمة لظهوره بل بادر الى بيان بطلان التالي وتقريره انه
لو جاز وجود الاجزاء على الترتيب المذكور فاما ان لا يمنع الوسط تلاقي الطرفين
او يمنع والاول باطل والا لزم تداخل الاجزاء المستلزم لعدم الوسط والطرفين وهو

خلاف المفروض وكذا استلزم عدم ازدياد حجم الاجزاء على حجم الجزء الواحد
وهو محج مز وبرة فرض تالف الاجسام ذوات الحجمية من تلك الاجزاء وكذا الثاني
لان ما يلاقي احد الطرفين من الوسط ح يكون مغايرا لما يلاقي الطرف الاخر منه فيتجزى
الوسط وقد فرضنا انه لا يتجزى هف واذا بطل التالي بقسميه بطل المقدم وهو
امكان الجزء الذي لا يتجزى فيلزم امتناعه وهو المط فان قيل لا نم ان الوسط ان
منع تلاقي الطرفين لزم انقسامه وانما يلزم ان لو حصل فيه جزءان وهو ممنوع غاية ما في الباب
ان يكون له نهايتان يلاقي كل واحد منهما طرفا ولا يلزم من حصول النهايتين حصول الجزئين
ليلزم الانقسام قلنا ان اتحد محل النهايتين من الوسط لم يتميز احدهما عن الاخرى
في الوضع فملاقاة احدهما لاحد الطرفين والاخرى للاخر دون العكس يكون ترجيحا بلا
مرجح وانه مح والا لزم الانقسام قطعا فثبت المط وثانيهما انه متى جاز وجود الجزء الذي
لا يتجزى جاز وجود ثلثة اجزاء متلاقية بحيث يكون احدها على ملتقى الاخرين
والتالي مح اما الملازمة فظاهرة مما ذكر في الوجه الاول واما بطلان التالي فلان
ما فرض على الملتقى اما ان لا يلاقي شيئا من الملتقيين او يلاقي احدهما دون الاخر او
مجموعهما او كل منهما شيئا والاول يستلزم عدم تلاقي الاجزاء والثاني ان لا يكون على الملتقى
ما فرض عليه والثالث تجزي ما على الملتقى والرابع تجزيهما باسرها والكل خلاف
المفروض وبطلان التالي بجميع اقسامه يدل على بطلان المقدم المستلزم للمط وعلى
هذا التقدير لا يرد الاعتراض باحتمال وقوع الجزء المفروض على الملتقى على نفس المنتظر
من غير ان يلاقي شيئا منهما لانه خلاف المفروض على ما ذكرنا قوله فصل في اثبات
الهيولي الخ وقاه كل جسم فهو مركب من ثلثة جواهر حل اثنان منها في الثالث
يسمى احد الحالين صورة جسمية وثانيهما صورة نوعية ويسمى الثالث المحل مادة وهي
هيولى لها الصورة الجسمية فلا تحتاج الى اثباتها في الجسم برهان لانها الجوهر المتصل القابل

للابعاد

للابعاد الثلثة المدرك من الجسم في بادي النظر واما الصورة النوعية فسياتي البرهان
على اثباتها واما الهيولى فهي التي يريد المص اثباتها بالبرهان في هذا الفصل والبرهان عليه
ان الجسم المتصل اعني الذي ليس له مفاصل واجزاء بالفعل بل هو متصل في نفس الامر كما هو
عند الحس موجود في الاجسام القابلة للانفكاك من العناصر وما تركب منها لان
الجسم الذي فرضناه من تلك الاجسام فهو اما ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل او لا فان
لم يشتمل عليها بالفعل فهو الجسم المتصل وان اشتمل عليها فاجزاؤه اما ان تقبل الانقسام في
الجهات الثلث او لا فان لم تقبل الانقسام فيها فهي اما اجزاء لا تتجزى او سطوح تنتهي بالانقسام
اليها فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو بط وان قبلت الانقسام فيها تكون
اجساما اما غير مشتملة على الاجزاء بالفعل فيكون اجساما متصلة او مشتملة بالفعل على اجزاء
فيعود فيها الكلام المذكور فاما ان يذهب الاشتمال على الاجزاء بالفعل الى غير النهاية فيلزم
تركب الجسم بالفعل من اجزاء غير متناهية او ينتهي الى اجزاء غير قابلة للانقسام فيلزم
الجزء الذي لا يتجزى او ينتهي الى قابلة للانقسام غير منقسمة بالفعل فيكون اجساما
متصلة فثبت انه في الاجسام القابلة للانفصال والانفكاك جسما متصلا وهو الجسم
الذي يطرء عليه الانفصال على ما نشاهده فلا بد ان يكون فيه شيء يقبل الانفصال الطارئ
عليه اذ طريان الانفصال على ما لا قابل له فيه مح فالقابل للانفصال في الجسم اما ان يكون
هو المقدار اي الكم المتصل القائم بالجسم المسمى بالجسم التعليمي او الصورة
المستلزمة للمقدار اعني هذا الجوهر المتصل الممتد في الاقطار الثلثة المدرك
منه او شيئا اخر غيرهما لا سبيل الى الاولين وهو ان يكون القابل للانفصال
المقدار او الصورة المستلزمة له والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال لان كلا من
الصورة والمقدار متصل بذاته لا ينفك عنه الاتصال فلو قبل احدهما الانفصال
والقابل يجب وجوده مع المقبول لزم اجتماع الاتصال والانفصال في الجسم بالضرورة

كالماء والنار والارض والهواء ١٢

وانه في فتقش الثالث وهو ان القابل للاتصال ثبتي آخر في الجسم مغاير للصورة والمقدار وهو
المعني من الهيولى فثبت الهيولى في الجسم وهو المطلوب فان قيل غاية ما لزم من هذه الحجة ان في
الجسم شيئا مغايرا للصورة ومقدارها وقابلا للاتصال لكن لا نعني هذا القدر في كون ذلك
الشيء هيولى وانما يثبت ذلك لو ثبت انه محل للصورة ولم يثبت لعدم دلالة الحجة عليه قلنا
ليس المعنى بالاتصال عدم الانفصال فانه لعدم لا يحتاج الى القابل بل معناه زوال
اتصال واحد عن الجسم وحصول اتصالين اخرين بعده والقابل للاتصال هو ما يقبل الاتصال
الواحد قبله والاتصالين الاخرين بعده حتى ان قبوله للاتصال هو قبوله الاتصال
الواحد والاتصالين الاخرين اخرى فالشيء الذي اثبتناه في الجسم مغايرا للصورة
ومقدارها يكون محلا للاتصال الذي يلازم الصورة الجسمية فيكون محلا للصورة الجسمية فهو
الهيولى اذ لا يراد بالهيولى الا الجوهر المحل للصورة الجسمية ويختص هذا الكلام الى الصورة
الجسمية قيل طريان الانفصال جوهر متصل اي ذو اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود والنهايات
وله اتصال وهو كونه ذا اجزاء على تلك الصفة وهذا الاتصال من لوازم ماهية الجوهر المتصل
ولو لم يكن له اتصال لم يكن جوهرا متصلا بل جوهرا اخر فاذا فعند طريان الانفصال يزول
الاتصال الكائن قطعا وينعدم المتصل لانعدام لازمه ويحدث متصلان اخران مع
اتصاليهما ثم ان يكون اتصال الجسم بنحو انعدامه بالمرة وحصول جسمين اخرين لا عن شيء وانه بديهي
البطلان فثبت ان في الجسم جوهرا موجودا بالذات في الحالين ولكنها تعلقت به بسبب الاتصال
جسمية واحدة يعتقد انها للاعتبار الوضعي بينهما وهو في تلك الحالة جسم واحد وعند طريان
الانفصال على الجسم يزول عنه هذه الجسمية الواحدة ويتعلق به جسميتان اخريان كذلك
ويصير الجوهر الباقي بهما جسمين وهذا التعلق يجب ان يكون بطريق كون الجسمية صورة
حالة في الجوهر الباقي اما اولا فلان التعلق منهما على الوجه المذكور اما ان يكون
بطريق حلول احدهما في الاخر او بطريق حلولهما في محل ما لثالث والثاني معلوم الانتفاء

والاول اما ان يكون بطريق حلول الصورة الجسمية او العكس لكن الحق هو الاول لان زوال الصورة
مع بقاء المحل بصورة اخرى تعاقبه معقول دون العكس واما ثانيا فلان المعنى بالحلول هو الاختصاص
الناعت اعني النعت حال والثاني اعني المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المتصف بلون
البياض نعتا للجسم وكون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض والتعلق الثابت فيما نحن بصدده
الجوهر الباقي للجسمية فان الجوهر الباقي بالجسمية يصير جسما كما ان الجسم بالبياض يصير ابيض فثبت ان
الجوهر المغاير للصورة الجسمية الموجود في الجسم دائما محل للصورة الجسمية فيكون هيولى واذا ثبت
الهيولى في الجسم القابل للانفكاك ثبت في الاجسام كلها لان الطبيعة المقدارية اي الحقيقة المنوعية
المقدار المشترك ايام وهي الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها اما ان تكون لذاتها
غنية عن المحل ولا يفتقر اليه بحسب ذاتها لا نزاع قطع النظر عما غاير ذاتها وتنفصل عنها ان
امكن وجودها بدون المحل في غنية عنه بحسب الذات والاحتياج بحسبها والاول اي كونها غنية
عن المحل بحسب الذات يحيل والا لزم استحالة حلولها في المحل لان الغني بذاته عن شيء يستحيل ان
يحل فيه لان الحلول بالمعنى المذكور يستلزم الافتقار فلو حل الغني بذاته عن شيء فيه لتخلف عن
الذات مقتضاها وانه في فتقش الثاني وهو افتقارها الى المحل بحسب الذات والمفتقر الى المحل بحسب
الذات لا يوجد غير حال فيه الالم يكن مفتقرا اليه بحسب الذات فالطبيعة المقدارية اينما وجد
تكون حالة في المحل وهو الهيولى فتكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة وهو المطلوب
واعترض على هذه الحجة بانها مشتملة على المصادرة على المطلوب لان المطلوب من هذه الحجة اثبات
وجود الهيولى في الجسم ومن مقدمات الحجة الحكم على الصورة بقبولها الانفصال والحكم عليها
بقبول الانفصال متوقف على وجودها اذ الشيء لم يوجد لم يقبل شيئا ووجودها متوقف على
وجود الهيولى لانها حالة في الهيولى ووجود الحال بدون وجود المحل ممتنع فيلزم وجود الهيولى
بوجودها وهو مصادرة على المطلوب واجيب عنه بان المراد بالصورة الاتصال الذي
اثبتناه في ضمن اثبات الجسم المتصل فوجوده الثابت بالدليل لا يكون متوقفا على وجود الهيولى
فوجوده

فلا لزوم المصادرة على المط وهذا غاية توجيه هذا الاعتراض وجوابه ويمكن ان يقال اما للاعتراض فسقوطه
واضح اما اولا فلان المستدل لم يحكم في الصورة بقبول الانفصال بل ورد هذا الحكم على سبيل
الفرض لابطاله فليس الحكم في الصورة بقبول الانفصال من المقدمات بل المقدمة هي ابطال هذا
الحكم بعد الفرض واما ثانيا فلان قوله الحكم على الصورة بقبول الانفصال موقوف على وجودها
ان اراد به انه متوقف على وجودها في الواقع فلا نم ذلك وانما يلزم ان لو كان الحكم مطابقا للواقع
وهو ممنوع وان اراد به انه موقوف على وجودها في اعتقاد الحاكم فهو مسلم لكن توقف وجود الصورة
في الاعتقاد على وجود الهيولى ان اريد به انه متوقف على وجود الهيولى في الواقع فالمنع ظاهر لاحتمال
عدم مطابقة الاعتقاد للواقع وان اريد به انه موقوف على وجودها في الاعتقاد فهذا ايضا ممنوع لجواز
اعتقاد وجود الصورة بدون اعتقاد وجود الهيولى كما هو مذهب افلاطون واما الجواب فضعفه ظاهر
مما حققناه من ان الصورة الجسمية هي الجوهر المتصل المحسوس من الجسم في بادي النظر لا الاتصال
واما الاعتراض المبني على الاستغناء في المقدار بانه الاتصال او غيره مع جوابه فقليل الجدوى في
مراد المص حسب ما قررناه واعترض الامام على هذه الحجة بانها انما تتم ان لو ثبت ان الصورة
الجسمية ماهية نوعية ولم يقم عليه دليل فمن الجائز ان يكون الصورة في الاجسام القابلة للانفصال
مخالفة بالنوع لصورة الاجسام الغير القابلة له فحينئذ لا يلزم من افتقار الاولى الى الهيولى
افتقار الثانية اليها فلا يثبت الهيولى في جميع الاجسام وجوابه ان الصورة الجسمية
هي الهوية الاتصالية المحسوسة من الجسم اولا فلا شك انها ماهية نوعية لما انها لا تختلف
بالفصول بل بالامور الخارجة عنها لكونها فلكا او عنصرا او نحو ذلك مما لا مدخل له في حقيقة
تلك الهوية الاتصالية ولئن كانت الصورة الجسمية في الاجسام حقائق مختلفة متغايرة فالهوية
الاتصالية والهوية الاتصالية مشتركة بينها لازمة لها فباعتبار الهوية الاتصالية اللازمة
للاجسام كلها الى الهيولى يستلزم ثبوت الهيولى في الاجسام كلها وهو المطلوب قوله
فصل في ان الصورة لا تتجرد عن الهيولى وقال يريد ان يثبت التلازم من [illegible] الهيولى

في الغير قبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم ان المقتضي لاختصاص انواع الاجسام باحيازها
المعينة ليس امرا خارجا عن ذات الجسم بل هو امر حاصل فيه لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل
مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه
بحيزه المعين لما تحرك اليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدا واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول كل نوع
من انواع الاجسام مخصوص بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسب ذاته الحصول في ذلك الحيز فالمقتضي لاختصاص
ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى
الاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في الحيز وكذا الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك
العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى ومما بطلان القسمين تعين الثالث وهو المط وبهذا التقرير يندفع
الاعتراض باحتمال كون المقتضي للاختصاص فاعلا خارجا من المحال الملتزمة في جوابه وهذا
ظاهر عند المتأمل واعلم ان ايراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة
الى ان التلازم مع الهيولى لا يختص بالصورة الجسمية بل يتناول للصورتين فان الهيولى لا توجد
بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا الصورة النوعية لا توجد
بدون الصورة الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة بحيث
لا ينفك شيء منها عن الاخرين قال هداية اقول من عادة المص في هذا المختصر اذا
اراد دفع وهم وازالة اشتباه في مسئلة ان يعبر عن ذلك الدفع او الازالة بالهداية اذ الوهم
او الاشتباه نوع ضلال فرفعه يكون هداية لا محالة وههنا لما اثبت التلازم بين الهيولى والصورة
وقع الاشتباه في كيفية هذا التلازم فازال الاشتباه ببيان الكيفية فسماه هداية على ما هو دابه
قال واعلم ان الهيولى ليست علة للصورة الخ اقول يريد بيان كيفية التلازم بينهما
ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تحقيق الكلام في المط وهو ان المتلازمين اما ان يكون احدهما
علة فاعلية للاخر او لا بل يكونان معلولي علة ثالثة منفصلة عنهما وعلى التقديرين يجب ان
يكون العلة موجبة لتحقق التلازم اذ لو لم يستلزم العلة المعلول فلا يثبت التلازم [illegible] اذ الكلام

العلة موجبة حيث ثبت التلازم حينئذ اما في القسم الاول فلاستلزام كل واحد من العلة الموجبة والمعلول
صاحبه واما في القسم الثاني فلان كل واحد من المعلولين يستلزم العلة والعلة لايجابها تستلزم المعلول
الاخر فكل من المعلولين يستلزم الاخر فيحقق التلازم واذا تقرر هذا فنقول قد ثبت ان الهيولى و
الصورة متلازمان فاما ان تكون الهيولى علة للصورة او تكون الصورة علة للهيولى او تكونا
معلولي علة ثالثة متصلة الاول باطل اذ لو كانت الهيولى علة فاعلية لتقدمت بالوجود عليها
تقدما ذاتيا ضرورة تقدم وجود الموجب على وجود المعلول بالذات لكن الهيولى متأخرة
في الوجود عن الصورة بحسب الذات لما تبين ان الهيولى مفتقرة في الوجود الى الصورة فلا تكون
الهيولى علة للصورة وبهذا التقرير يندفع الاعتراض بان التقدم الذاتي اللازم
للهيولى بسبب كونها علة للصورة لا يستلزم تقدمها بالزمان على الصورة ليلزم انفكاكها
عنها اذ قد علم من التقرير المذكور ان الهيولى متأخرة عن الصورة تأخرا ذاتيا منافيا
لتقدمها الذاتي اللازم من العلية فيلزم بطلان عليتها قطعا نعم هذا الاعتراض وارد
على التقرير الذي ذكره هذا المعترض وهو ان الهيولى لو كانت علة للصورة لتقدمت
عليها بالوجود اذ العلة الفاعلية متقدمة بالوجود على المعلول لكن الهيولى ليست متقدمة
بالوجود على الصورة اذ لو تقدمت عليها بالزمان لزم انفكاكها عنها وهو محال لما ثبت انهما
من التلازم اذا اللازم من العلية هو التقدم الذاتي وهو لا يستلزم التقدم الزماني
المستلزم للانفكاك فلا يلزم من العلية هنا الانفكاك المحال واما الشرطية المذكورة في الكتاب
وهي قوله لو كانت الهيولى علة للصورة لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات
على الصورة فان اراد بها انها ان الهيولى وتشخصها معا متقدمان على الصورة فالشرطية
ممنوعة اذ غاية ما لزم من دليله ان الهيولى على تقدير عليتها لا تنفك عن التشخص ولا يلزم منه
ان يكون للتشخص دخل في العلية فلا يلزم تقدم التشخص وان اراد به ان المتقدم
هو الهيولى لكنها لا تنفك عن التشخص فالشرطية مسلمة وبطلان التالي ممنوع اذ لا اختفاء

منه ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة بالعلية وتأخر تشخص الهيولى عن الصورة ايضا بالعلية
ولو صح بهذا الدليل لزم ان لا تكون الصورة علة فاعلية لتشخص الهيولى بعين هذا الدليل
لكنه يتوقف متصلا بهذا الكلام وكذا الكلام لان الصورة لا تجب وجودها مع الشكل
او بالشكل لانها ليست علة فاعلية للشكل والا لاشتركت الاجسام كلها في الشكل على
ما عناه ولا علة قابلية لان القابل هو الهيولى فلا تتقدم بوجوب وجودها النافض
عن العلة المفارقة على الشكل فوجوب وجودها مع الشكل ان لم يتوقف عليه او به
ان توقف عليه فوجوب وجودها امام الشكل او بالشكل والهيولى ليست متأخرة عن الشكل
لما تبين ان الشكل انما توجد بمشاركتها فهي اما متقدمة على الشكل او معه فلو كانت الصورة
علة للهيولى المتقدمة عليها فيلزم ان تقدم الصورة على الشكل لان المتقدم على المتقدم
او المع متقدم لكن الصورة مع الشكل او به على ما مر انفا هذا ما ذكره المص والحق
ان ذكر معية الهيولى للشكل ههنا مستدرك مع انها لا تطابق الواقع اما عدم المطابقة
فلان وجود الشكل عن العلة لما كان بمشاركة الهيولى لتقدمت الهيولى عليه لا محالة
فلا تكون هي معه اما الاستدراك فلانه يمكن ان يقال لو كانت الصورة علة للهيولى لتقدمت
عليها وقد ثبت ان الهيولى متقدمة على الشكل فتقدم الصورة على الشكل لان المتقدم
على المتقدم متقدم فيكون ذكر المعية مستدركا لحصول المط بدونه ولا بطل القسمان
الاولان تعين القسم الثالث وهو ان الهيولى والصورة معلولتان لعلة ثالثة منفصلة فصدورهما
عن العلة المنفصلة لا يجوز ان يكون بحيث يستغني كل منهما عن الاخرى اما اولا فلانه يفضي
الى امتناع تألف الجسم منهما ضرورة امتناع تألف الماهية الحقيقية عن اجزاء لا ارتباط بينها وتلازم
اصلا واما ثانيا فلما ثبت ان الهيولى مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة وان
الصورة يلزمها الشكل المفتقر الى الهيولى فافتقار الهيولى الى الصورة في البقاء ان
الصورة الكاسرة ان لم تعقبها بدل من صورة اخرى انعدمت الهيولى لانها

تبين ما

لا توجد بالفعل بدون الصورة فالعلة المنفصلة المعقبة للبدل معقبة للشكل بالهيولى بدل البدل
وافتقار الصورة الى الهيولى في الشكل وذلك غلط واعترض على هذا بان افتقار الصورة
في الشكل الى الهيولى يوجب تقدم الهيولى على ذات الصورة بل في تشخصها وهو
لا ينافي القاعدة المقررة عندهم واما الجواب الذي ذكره المعترض فحاصله ان شريكة
العلة هي الصورة المطلقة والمفتقرة الى الهيولى في الشكل هي الصورة المتشخصة
المتأخرة عن الشكل وهو قريب مما ذكرناه واما الاعتراض على كون الافتقار منهما في
الوجه المذكور دون عكسه فغير موجه بعد قيام الدليل عليه واما الجواب عنه بان القول
بافتقار الصورة في بقائها الى الهيولى يؤدي الى القول بعرضية الصورة وبان
القول بافتقار الهيولى الى الصورة في الشكل يؤدي الى الدور لثبوت افتقار الصورة
الى الهيولى في الشكل فالكل غلط سوى لزوم الدور فانه مدفوع لا بما قاله هذا القائل
فان كون الشيء علة قابلية لعرض قائم بشيء اخر غير معقول بل بان اللازم مما فرضناه
هو افتقار تشكل كل منهما الى ذات الاخرى وذلك ليس بدور فصل
في المكان والخلاء اقول لما فرغ عن تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا
العلم اراد ان يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الامور العامة للاجسام
الطبيعية فبدأ بما هو الاشهر منها وهو المكان فحقق اولا ماهيته في هذا الفصل
وتثبت انيته بعد ذلك في الفصل الثاني لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اولا
كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان ووجوده فنقول اتفق العقلاء على
ان الجسم لشيء من شأنه ان ينسب اليه الجسم بكلمة في وان يكون ظرفا للجسم وان
يقع متصلا بنفي جواب السؤال عن الجسم اين هو كما يقال اين الماء فيجاب عنه بانه
في داخل الكوز واما صحة انتقال الجسم عنه الى غيره فلعدم اختصاصها بالمكان
واشتراكها بينه وبين سائر ما يقع فيه الحركة من المقولات جديرة بان تسقط ههنا

سزاوار

عن درجة الاعتبار اسقاطا اندفع به الاعتراض الوارد عليها مع التعسف الملتزم في جوابه
فالنسبة المذكورة لذلك الشيء خاصة لازمة شاملة لافراده يتعين بها عندهم وصح بذلك لان يقع
لهم نزاع في تحقيق ماهيته حيث اختلفوا فيه فذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين الفاضلين
ابي نصر وابي علي ومن تبعهم الى ان ذلك الشيء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي فالسطح الباطن من الجسم الحاوي هو الشيء الذي ينسب اليه المحوي
بكلمة في كما يقال كرة النار في مقعر فلك القمر وذهب اخرون الى ان ذلك الشيء هو الخلاء
افترق هؤلاء القائلون بالخلاء فرقتين فرقة منهم افلاطون وزعم ان الخلاء الذي
ينسب اليه الجسم بفي بعد موجود في الخارج مجرد عن المادة من شأنه ان تنفذ فيه الابعاد
الجسمانية وتسميه البعد المفطور وفرقة تزعم انه لاشيء محض وهم المتكلمون القائلون بان
لكل جسم فراغا موهوما مساويا للجسم في المقدار والتناهي مشغولا به لو لم يشغله
لكان خلاء ومعنى الفراغ الموهوم ايضا الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم
اخر كالفضاء المشغول بالماء والهواء في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الشيء الذي
من شأنه ان يحصل فيه الجسم وان يكون ظرفا له عندهم وبهذا الاعتبار يجعلونه
حيز الجسم وباعتبار فراغه عن شغل الجسم اياه يجعلونه خلاء فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ
الموهوم مع قيد ان لا يشغله شاغل من الاجسام فيكون لا شيئا محضا لان الفراغ
الموهوم ليس بموجود في الخارج بل هو امر موهوم عندهم اذ لو وجد كان بعدا مفطورا
وهم لا يقولون به فاذا لم يشغله جسم ما كان لا شيئا محضا بالضرورة والخلاء
عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم
والحيز هو الفراغ من غير ان يعتبر معه حصول الجسم فيه او عدمه البتة لا يعتبر فيه
عدم الحصول قط والا لكان هو الخلاء بعينه من غير فرق واما انه لا يعتبر فيه
الحصول فلانه لو اعتبر في مفهومه حصول الجسم فيه بالفعل لزم ان لا يكون الفراغ حيزا

طبعا اصلا اذ لو اعتبر في مفهومه ذلك فبعند عدم الحصول لا يكون الفراغ حيزا لمستطيع
الحيز عنه ومن الجسم فلا يطلب الجسم بطبعه الحصول فيه اذ طلب الحصول بالطبع لتلك
النسبة والنزاع بين الحكماء والمتكلمين واقع في امتناع الخلاء وامكانه فالحكماء ذهبوا
الى امتناعه لامتناع كل من الفراغ الموهوم والبعد المجرد اما الفراغ الموهوم فلانه
على تقدير الوجود هو البعد المفطور بعينه وهو موهوم واما البعد المجرد فلانه يفضي الى كون
ما جعلوه فراغا موهوما لاشيا محضا وهو انضمام علمها بانها عن قريب والمتكلمون
ذهبوا الى الامكان بناء على انهم قائلون بامكان الفراغ الموهوم وان لم يحكموا
بوجوده هربا عن تداخل الابعاد وبامكان البعد المجرد ايضا فانهم يجوزون وجود
جسمين غير متلاقيين لا يوجد بينهما جسم ثالث يلاقيهما بل يكون ما بينهما لاشيا محضا واذ
قد عرفت هذا التحرير فنقول لما كان المذهب الاول هو المختار عند المص اراد ان يثبته
في هذا الفصل فقال المكان اما الخلاء او السطح الباطن المذكور والاول باطل فتعين
الثاني اما الحصر فبشهادة الاستقراء حيث لا يتصور شيء سواهما يوجد له الخاصة المذكورة للمكان
واما بطلان الاول فلان المكان موجود ولا شيء من الخلاء بموجود فلا شيء من المكان
بخلاء اما الصغرى فلان المكان مشار اليه بهذا وذاك بحسب الحس وكل ما هذا
شانه فهو موجود واما الكبرى فلان الخلاء اما بمعنى اللاشيء المحض الذي هو الفضاء
المفروض فارغا عن شغل الجسم كما ذهب اليه المتكلمون او بمعنى البعد المجرد عن المادة
على ما ذهب اليه افلاطون واياما كان فهو ممتنع ولا شيء من الممتنع بموجود اما امتناع
الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فلان الخلاء بهذا المعنى عندهم هو الفضاء الموهوم
ماخوذا مع صفة كونه لاشيا محضا وهذه الصفة ممتنعة لان ما زعموه فضاء موهوما
قابل للزيادة والنقصان فان الفضاء بين الجدارين اقل من الفضاء بين
المدينتين والقابل للزيادة والنقصان يمتنع ان يكون لاشيا محضا فيمتنع صفة

كونه لاشيا محضا وامتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف الماخوذ معها فيمتنع الخلاء بمعنى
اللاشيء المحض واما امتناع الخلاء بمعنى البعد المفطور فلان البعد لو وجد مجردا عن المادة
لكان بذاته غنيا عن المادة فيمتنع حلوله فيها لما عرفنا ان الغني بذاته عن شيء يمتنع
حلوله فيه لكن البعد حال في المادة كالبعد الجسماني وهذا انما يتم ان لو ثبت كون البعد
ماهية نوعية ولم يثبت بعد. قال فصل في الحيز اقول كل نوع من
انواع الجسم الطبيعي عنصرا كان او فلكا فله حيز طبيعي لانه عند تجرده عن القواسر يكون في
حيز لا محالة فحصوله في ذلك الحيز اما ان يكون لطبعه او لقاسر والثاني منتف لفرض عدم القواسر
فتعين الاول فيكون ذلك الحيز طبيعيا له اذ لا معنى للحيز الطبيعي الا ما يقتضي الجسم بطبعه الحصول
فيه هذا في البسائط واما المركب فحكمه في الحيز حكم البسيط الغالب فيه لامتناع المعتدل
الحقيقي وههنا تفصيل لا يحتمل بيانه كلام بهذا المختصر ولا يجوز ان يكون لجسم واحد حيزان
طبيعيان اذ لو وجد لجسم من الاجسام حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما
او لا يحصل في شيء منهما والكل باطل اما الاول فظ واما الثاني فلانه في تلك الحالة اما ان يطلب
الذي لم يحصل فيه او لا يطلبه فان طلبه لم يكن الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل
فيه هرب عن الذي حصل فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وان لم يطلبه
لم يكن هو طبيعيا له لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا واما الثالث فلانه لا يخلو اما
ان لا يكون على سمت الحيزين او يكون عليه وح اما ان يتوسطهما او يقع منهما في جهة فعلى
الاولين يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو مح وعلى الثالث يميل الى جهتهما طبعا
فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني وقد تبين بطلانه واذا بطل اقسام الثاني
باسرها بطل المقدم وثبت انه لا يجوز ان يكون لجسم ما حيزان طبيعيان وهو المط
واعلم ان المكان والحيز في اصطلاح الحكماء لفظان مترادفان اذ ما يستعملونهما في
معنى واحد هو السطح الباطن المذكور فظاهر قول المص فصل في المكان وفصل في

الحيز مشعر بتغايرهما معنى لكن اقتصاره على بيان ماهية المكان في الفصل المتقدم وما عداه
الى الاحكام في الفصل الثاني عن العبارات الى تصور ماهية الحيز يدل على انه جرى على
اصطلاح الحكماء في ترادف اللفظين ووضع الفصل الاول لتصور ماهية المكان والفصل
الثاني لبيان الاحكام وايراد لفظي المكان والحيز في الفصلين للتنبيه على ترادفهما
فان حمل كلامه على اول الاحتمالين من ان مراده بالحيز اما الفراغ الموهوم والمعنى اخر لم يتبين
باصطلاح جديد احدثه وعلى الاول لزم ذهابه الى ما ابطله من مذهب المتكلم وعلى
الثاني لزم كونه تاركا لما هو واجب عليه من بيان اصطلاحه على انه مناف للاستقرار
المذكور وتغيره بحاله الوضع بذاته ولا يحصل فيه بسببه لا يفيد لانه تغير لمذهب الخاص
بمحل النزاع اذ للحكيم ان يقول حاله الوضع بذاته ويحصل فيه بسببه هو السطح الباطن لا غير
وللمتكلم ان يقول هو الفراغ الموهوم وان حمل كلامه على ثاني الاحتمالين لزم بطلان
كلية الحكم الاول المذكور في هذا الفصل اعني قوله كل جسم فله حيز طبيعي لخروج المحدد عنه
اللهم الا ان يقال المحدد مستثنى عن هذا الحكم والسكوت على الاستثناء للتسهيل وبالجملة
كلام المص ههنا لا يخلو عن الاضطراب قال فصل في الشكل اقول قد مر
فيما سبق ان الشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة الحد الواحد به كالشكل الكري
الحاصل للكرة بسبب احاطة السطح الواحد المستدير بها او الحدود كالاشكال الحاصلة
للاجسام المضلعة بسبب احاطة اضلاعها ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام
الطبيعية كلها ذكره ههنا فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه
متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعي ينتج كل جسم فله شكل طبيعي اما المقدمة الاولى وهي قولنا
كل جسم متناه فلما مر من البرهان القائم على تناهي الابعاد واما الثانية فهي قولنا
كل متناه متشكل فلان كل متناه لا بد ان يحصل له عند تناهيه نهاية واحدة او نهايات
كثيرة تحيط به ويحصل له بسبب تلك الاحاطة هيئة وهي الشكل فيكون متشكلا لا محالة واما الثالثة

وهي ان كل متشكل فله شكل طبيعي فلان كل متشكل فله شكل عند تجرده عن القواسر البتة لما ذكرنا
من الثاني اتيانا بهذا الشكل اما ان يحصل له من طبعه او من القاسر والثاني سخف بالفرض
فتعين الاول فيكون طبيعيا اذ لا نعني بالطبيعي الا ما يحصل للجسم من طبعه فثبت ان كل جسم
فله شكل طبيعي وهو المطلوب قال فصل في الحركة والسكون اقول لما كانت
الحركة من الاحوال التي تعرض للجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهي مع السكون متقابلان
تقابل عدم وملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عنهما
على تصور ماهيتهما وقدم الحركة لكونها ملكة على السكون الذي هو عدم في التعريف لان
الاعدام انما تعرف بالملكات وعرفها بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
وبيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده
بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا وقد فرضناه موجودا هف فهو اما بالفعل من جميع
الوجوه وهو الموجود الكامل الذي ليس له كمال متوقع كالباري عز اسمه والعقول او
بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لو خرج من القوة الى
الفعل فذلك الخروج اما ان يكون دفعة وهو الكون كانقلاب الماء هواء فان الصورة
الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة او على التدريج وهو الحركة فتبين ان ماهية
الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وهذا التعريف للمتقدمين من الحكماء
واعترض عليه المعلم الاول بان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان الموقوفة على معرفة
الحركة ضرورة ان التدريج يعرف بالحصول في الزمان الذي يعرف بانه مقدار الحركة فتعريف
الحركة بالتدريج يكون دوريا واجاب عنه بعض المتاخرين بمنع توقف معرفة التدريج
على معرفة الزمان وسنده ان التدريج بديهي التصور او انه يعرف بالحصول فليتامل
والسكون هو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فعدم الحركة عما ليس من شانه الحركة كالموجود
الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون سكونا فهذا الموجود لا يكون متحركا ولا ساكنا

وكل جسم متحرك فانما يتحرك لشيء غير الجسمية اذ لو كان متحركا بالجسمية لكان كل جسم متحركا دائما لاشتراك
الاجسام كلها في دوام الجسمية وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم ثم ان الحركة
باعتبار ما هي فيه تنقسم الى اربعة اقسام حركة في الكم وهي حركة الجسم من كميته الى اخرى
كالنمو والذبول اما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة على تناسب يقتضيه طبيعة
ذلك الجسم بتخلل اجزاء منضمة من خارج في اجزائه الاصلية واما الذبول فهو انتقاص مقدار
الجسم في الاقطار على التناسب بانفصال بعض اجزائه الحاصلة فالنمو حركة الجسم من مقدار
الى مقدار ازيد والذبول بالعكس وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده فتسخنه حركة
من برودته الاصلية الى السخونة بملاقاة المسخن مع بقاء صورته النوعية وتبرده
عوده الى البرودة كذلك وتسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي حركة الجسم من مكان
الى آخر وتسمى نقلة وحركة في الوضع وهي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع الى
اخر فان المتحرك في الاستدارة انما يتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه مع لزوم مكانه
غير خارج عنه قطعا وباعتبار العروض تنقسم الى ذاتية وعرضية لان الحركة العارضة
للجسم اما ان يكون عروضها له لذاته لا بواسطة عروضها لشيء اخر او لا يكون
ذلك بل يكون عروضها له حقيقة لشيء اخر كحركة جالس السفينة بحركتها والاولى الذاتية و
الثانية العرضية والذاتية تنقسم باعتبار المبدأ الى ثلثة اقسام لان المبدأ المحرك
للجسم ان كان بحركته بسبب ميل مستفاد من خارج فالحركة قسرية كحركة الحجر المرمي
الى فوق والا فان كان التحريك مع شعور وارادة فهي ارادية كالحركة الصادرة
من الحيوان بارادته والا فهي طبيعية كحركة الحجر بطبعه الى السفل قال فصل
في الزمان اقول في هذا الفصل ثلثة مطالب الاول التنبيه على انية الزمان
الثاني في حقيقته الثالث في بيان سرمديته اما الاول فهو انا نفرض حركتين
متفقتين في الاخذ والترك احدهما سريعة والاخرى بطيئة ففي هذا الفرض

هو عروضها صح

لحد الحركة السريعة تقطع مسافة اطول من المسافة التي تقطعها الحركة البطيئة فلا شك ان
من اخذ السريعة وتركها امكان قطع المسافة التي هي اطول بالسرعة المعينة وقطع المسافة
التي هي اقصر بالبطؤ المعين يعني انا نذرك بالضرورة ان بينهما امرا موجودا يسع
قطع المسافة الاولى بالسرعة المعينة ويسع قطع المسافة الثانية بالبطؤ المعين فان
قيل فرض الحركتين في هذه الصورة اما لمجرد توضيح انه هذا الامكان او لبيان
انه قابل للزيادة والنقصان مع انيته او لامر اخر والاول يستلزم استدراك فرض الحركتين
اذ يكفي فيه فرض حركة واحدة بان يقال اذا وقعت حركة في مسافة كان بين اخذها وتركها
امكان قطع تلك المسافة وهذا ظاهر جدا والثاني انما يتم ان لو كان في الفرض المذكور
الامكانان مختلفان بالزيادة والنقصان احدهما من اخذ السريعة وتركها والاخر
من اخذ البطيئة وتركها وليس كذلك اذ فرض اتفاق الحركتين في الاخذ والترك بيانا في
اختلاف الامكانين والثالث غير بين فلا بد من بيانه لنتكلم عليه قلنا المقصود من
هذا الفرض هو بيان انيته وفرض الحركتين لدفع وهم يرد على تقدير الاكتفاء بالحركة
الواحدة فانا لو فرضنا حركة واحدة في مسافة وذكرنا ان بين اخذها وتركها امكانا
اي شيئا يسع قطع تلك المسافة لم يبعد ان يتوهم متوهم ان ذلك الشيء هو الحركة بعينها
لا امر اخر وبفرض الحركتين يندفع هذا الوهم لانا اذا فرضنا حركتين على الوجه المذكور
فظهر ان بين اخذ السريعة منهما وتركها امرا موجودا يسع قطع المسافتين المسافة الطويلة
بالسرعة المعينة والقصيرة بالبطؤ المعين وذلك الامر مغاير لكل من الحركتين اذ ليس
شيء منهما بحيث يسع قطع المسافتين اوضح ان بين اخذ السريعة وتركها امكانا مغايرا
للحركة يسع قطع المسافتين بالسرعة والبطؤ المعينين وهذا الامكان قابل للزيادة
والنقصان فان في الوجود حركات كثيرة متخالفة في الاخذ او الترك او فيهما
جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها لا بد ان تكون متخالفة

بالسرعة والبطؤ المعينين

بالزيادة والنقصان وغير ثابت اى غير مجتمع الاجزاء فى الوجود لان اجزاء الامكان قطع المسافة
هى حكايات اجزاء قطع المسافة والحكايات اجزاء قطع المسافة هى حكايات قطوع اجزاء
المسافة لان اجزاء قطع المسافة هى قطوع اجزاء المسافة والحكايات قطوع اجزاء المسافة
غير مجتمعة فى الوجود لانها منطابقة مع قطوع اجزاء المسافة وهى غير مجتمعة فى الوجود فان
قطع النصف الاول من المسافة لا يجامع مع قطع النصف الاخير ضرورة ان
المتحرك ما لم ينزع عن قطع النصف الاول من المسافة لا يأخذ فى قطع النصف الاخير
منها وهو ظ فثبت ان فى الوجود امكانا متقدرا غير ثابت ونحن لا نعنى بالزمان الا هذا
الامكان فثبت انه الزمان وهو المط واما الثانى فهو ان الزمان هو مقدار الحركة
لانه ثبت انه مقدار فهو اما ان يكون مقدار الجسم او لهيئة من هيأته القارة
او الهيئة الغير القارة لان ذا المقدار ليس الا الجسم وهيأته ولا يجوز ان يكون مقدارا
للجسم او لهيئة القارة لان الزمان غير قار على ما مر ولو كان مقدار الجسم او
لهيئة القارة لزم ان يكون غير القار مقدارا للقار وهو مح لاستلزامه وجود الشئ
بدون مقداره اللازم فان مطلق المقدار لازم للشئ ذى المقدار وانه مح واذا
ثبت انه ليس بمقدار للجسم ولا لهيئة القارة تعين انه مقدار لهيئة الغير القارة و
الهيئة الغير القارة للجسم ليست الا الحركة فالزمان مقدار الحركة واما الثالث
فهو ان الزمان لو لم يكن سرمديا لزم ان يكون له بداية او نهاية وهما محالان
اما الاول فلانه لو كان له بداية لزم ان يكون عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد
مع البعدية اذ عدم الشئ لا يوجد معه والقبلية التى لا توجد مع البعدية لا يكون
الا بالزمان فيكون عدم الزمان قبل الزمان فيلزم ان يكون للزمان زمان
وهو مح لما مر من البيان واذا بطل التالى بقسميه بطل المقدم وهو عدم سرمدية
الزمان فثبت سرمديته وهو المط وليس لقائل ان يقول السلبية الزمانية اى التى لا

واما الثانى فلانه لو كان له نهاية لزم ان يكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية وهو مح صح

لا توجد مع البعدية لعدم الزمان بالنسبة اليه لا يستلزم ان يكون للزمان زمان فان
بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر قبلية لا توجد مع البعدية ومع هذا لا يستلزم ان
يكون للزمان زمان لانا نقول القبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان انما يكونان بالذات لاجزاء
الزمان واما كونهما لغيرها فانما هو بتوسط وقوعه فيها فالزمان وعدمه ان اتصفا بمثل
هذه القبلية والبعدية فهذا الاتصاف اما ان يكون لانهما من اجزاء الزمان او لانهما
واقعان فيها والاول محال والا لزم ان يكون الشئ وعدمه جزئين له وهو مستلزم
لاتحاد النقيضين والثانى مح اما ان يكون الزمان الثانى عين الزمان الاول وهذا ايضا
مح لاستلزامه كون اجزاء الشئ ظرفا له ولعدمه واستحالته ظاهرة او غيره فيلزم ان
يكون الزمان وعدمه واقعين فى زمان اخر مغاير للاول فيلزم ان يكون للزمان زمان
فيندفع المنع المذكور وتم الدليل سالما عنه قال الفن الثانى فى الفلكيات اقول
لما فرغ من مباحث الفن الاول شرع الان فى مباحث الفن الثانى الذى رتبه فى
الفلكيات وكسره على فصول فصل فى اثبات استدارة الفلك لنقدم على اثبات المط
ما ينتفع فيه وهو ان الابعاد التى تعتبر فى الاجسام وهى الابعاد المتقاطعة على
الزوايا القوائم ثلثة لا غير ولكل منها طرفان فهذه الاطراف الستة للابعاد الثلثة هى الجهات
الست التى تقع اشارات الجمهور اليها مثلا الابعاد المعتبرة فى بدن الانسان
ثلثة احدها البعد الواصل من رأسه وقدميه وهو الطول وثانيها الواصل بين
جنبيه وهو العرض وثالثها الواصل بين بطنه وظهره وهو العمق فما يلى الرأس
من نهايتى امتداده الطولى حال كونه على الوضع الطبيعى فوق وما يلى قدميه
منهما فى تلك الحالة تحت وما يلى اقوى الجانبين من نهايتى امتداده العرضى يمين وما
يلى الاضعف منهما يسار وما يلى البطن من نهايتى امتداده العمقى قدام وما
يلى الظهر منهما خلف اثنان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقيتان

لان الفوقية والتحتية لهما باعتبار نفس حقيقتهما لا باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما ولهذا لا تتبدلان اصلا فان كل واحد من الفوق والتحت بالنسبة الى قامة الانسان حالتي الانتصاب والانتكاس واحد لا تتبدل اصلا فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان والتحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس واما الاربع الباقية فليست حقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها فان كلا منها عند المحقق جهة فوق او تحت اعتبر معها اضافة الى شيء بازائه فصارت بها جهة والى مقابل ذلك الشيء اخرى فصار بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا تتبدل بتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر معها كونها واقعة فيما يلي اقوى جانبي الانسان وبهذه الاضافة صارت يمينا وكذلك اليسار انما هو جهة فوق او تحت اعتبر معها اضافة وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين وبهذا صارت يسارا ولهذا ينقلب اليمين يسارا او بالعكس بانقلاب الاضافتين واذ قد تمهدت هذه المقدمات فحري بنا الان ان نرجع الى اثبات المطلوب فنقول لما كان كل واحدة من الجهتين الحقيقيتين اعني الفوق والتحت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة اي في الامتداد الذي ياخذه ويقع فيه الحركات المستقيمة كان الفلك مستديرا لكن المقدم حق فالتالي مثله اما انها موجودة ذات وضع فلانها لو لم تكن موجودة ذات وضع لامتنع الاشارة وتوجه المتحرك بالحركة المستقيمة اليها لانها لو لم تكن موجودة ذات وضع لكانت اما معدومة او موجودة لا وضع لها واياما كان يمتنع الاشارة و التوجه اليها اذ الاشارة الى المعدوم والموجود الذي لا وضع له مستحيل وكذا

بالحركة المستقيمة اليها

توجه المتحرك بالحركة المستقيمة اليها مستحيل ايضا فان المتحرك انما يتحرك الى شيء ليحصل فيه وحصول المتحرك فيما لا وضع له مستحيل لكن الاشارة الى الجهات الحقيقية ليست بممتنعة لوقوعها فيها فان الناس يشيرون اليها وكذا التوجه المتحرك اليها ليس بممتنع فان الاجسام العنصرية بعضها يتحرك الى جهة الفوق وبعضها يتحرك الى جهة السفل فثبت ان كل واحدة من الجهتين الحقيقيتين موجودة ذات وضع واما انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة فلانها لو انقسمت فيه فلا اقل من ان يكون له جزءان فاذا وصل المتحرك الى اقربهما فاما ان يسكن عند الوصول اليه او يستمر على الحركة فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد دخل فيه اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي الحركة بوصول المتحرك اليه وان استمر على الحركة فحركته في هذه الحالة اما الى المقصد او عنه فان كان اليه لم يكن احد الجزئين من الجهة لان الجهة هي المقصد الذي ينتهي اليه الحركة لا غير وان كان عنه لم يكن الابعد منها لكن المفروض انهما جزءان لها هف فثبت انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة وهو تمام حقيقة المقدم واما الملازمة فلانه ثبت ان كل واحدة من الجهتين موجودة ذات وضع فهي اما جسم او جسمانية لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في ساير الامتدادات اذن موجودة جسمانية متعلقة بمحل معينة الوضع في ذلك المحل فتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او لا لاستحالة الخلاء وتعين وضع المعدوم مستحيل واما ان يكون في ملاء متشابه اي في داخل جسم جسم وهذا ايضا لا لاستلزامه عدم اختلاف الجهتين بالطبع ضرورة تشابه حدود الملاء المتشابه لكنهما مختلفان بالطبع لان الجسم المستقيم الحركة يطلب احدهما ويترك الاخرى وهذا دليل على اختلافهما بالطبع فان قيل عدم اختلافهما بالطبع انما يلزم ان لو كان تحددهما في ملاء متشابه واحد وهو غير لازم لجواز تحددهما بملائين مختلفين قلنا تحددهما اما ان يكون في ملاء واحد متشابه او في ملائين مختلفين والاول يستلزم عدم الاختلاف كما ذكرنا والثاني يستلزم عدم تعينهما لان كل واحدة منهما يتحدد في ملاء واحد لكن الحدود المفروضة في الملاء الواحد متشابهة وتعين شيء من تلك الحدود لان يكون جهة منها دون ساير الحدود

مع تشابهها ترجيح بلا مرجح فلا يتعين شي من تلك الحدود لكونه تلك الجهة فيبقى الجهتان غير متعينتين
لكنهما متعينتان هف واذ قد ثبت ان الجهتين الحقيقيتين جهتان وليس وضعهما ليس في
خلا ولا في ملا متشابه فتعين وضعهما انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملا المتشا
متحصلة به فالملا الذي يتحدد به الجهتان لا بد ان يكون جسما كريا لانه اما ان يكون جسما
واحدا او اكثر من واحد فان كان جسما واحدا لحب ان يكون كريا لانه لو لم يكن
كريا لم يتحدد به الا جهة القرب منه وهي جهة الفوق ولا يتحدد به جهة البعد عنه وهي جهة
السفل لانها غاية البعد عن المحدد اذ لو لم تكن غاية البعد عنه بل كانت حدا اخر من البعد
لزم تبدله وصيرورته فوقا بالنسبة الى ما هو ابعد منه لان الحد الابعد بالنسبة الى
الحد الذي فرضناه جهة السفل اما ان يكون جهة فوق او جهة سفل والاول يستلزم لان جهة
الفوق هو جهة المشكل اما ان يكون جهة فوق او جهة سفل والاول في القرب من المحدد
فتعين ان يكون جهة السفل واذا كان الحد الابعد سفلا بالنسبة الى الحد المفروض
سفلا جهة فوق بالنسبة الى الحد الابعد فيتبدل السفل فوقا وهو باطل لما ذكرنا انهما
جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا وغاية البعد لا تتحدد بالجسم الذي ليس بكري لان
غاية البعد انما يتحدد به لو كان البعد عنه محدودا وليس كذلك فان قيل ان اردتم بهذا ان
البعد الخارج عنه ليس محدودا به فالجسم الكري ايضا كذلك وان اردتم به ان البعد الداخل فيه
ليس محدودا به فلا نم ذلك فانه كما يمكن ان يفرض في داخل الجسم الكري النقطة المركزية التي
هي غاية البعد كذلك يمكن ان يفرض في داخل الجسم المكعب مثلا نقطة متساوي بعدها
عن سطوحه وخطوطه وزواياه يتساوى بعد المركز عن سطح الكرة في جميع الجوانب فهذه
النقطة تكون غاية البعد في الجسم المكعب يتحدد به البعد الداخل فيه قلنا السطوح والخطوط
والزوايا كلها موجودة بالفعل في المكعب والنقطة التي تفرض فيه قابلة من النقطة الوسطية
الى كل واحد من السطوح كلها ابعد من الوسطية بالنسبة الى السطح المتقابل لها فالنقطة الوسطية

لا تكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا يوجد في المكعب نقطة هي غاية البعد بخلاف الكرة فان محيطها سطح
واحد كري والنقطة الغير المركزية كلما اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقطة قربا وبعدا
بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبرة لا بناءه على الامور الموهومة الغير المحققة فيكون
المركز غاية البعد في الجسم الكري فيتحدد بمحيطه جهة القرب منه وهي الفوق وبمركزه جهة البعد عنه
وهي التحت فثبت ان المحدد على تقدير وحدته ان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين
كما فرضناه محدد الجهتين لا يكون محددا لهما هف فمحدد الجهات على تقدير ان يكون جسما
واحدا لحب ان يكون كريا وان كان اكثر من جسم واحد فاما ان يكون بعض تلك الاجسام
محيطا ببعض او لا والثاني يجب ان يتحدد بكل واحد من الجسمين جهة القرب فقط واما جهة
البعد عنهما فلا تتحدد بشي منهما لانه لا نفرض حدا فيما بين نهايتي الامتداد الواصل منهما الا
ويوجد فيه حدا اخر هو ابعد من الحد المفروض اولا بالنسبة الى كل منهما ولو اعتبر غاية البعد
من احد الجسمين النهاية التي عند الاخر فهي غاية القرب من الاخر فلا يوجد في الامتداد
الواصل بين الجسمين غاية بعد منهما فلا تتحدد بهما غاية البعد والاولى ان يقال لو كان
محدد الجهتين جسمين لا يحيط احدهما بالاخر لزم ان لا تتحدد بهما الا جهة القرب منهما واما جهة
البعد عنهما فلا تتحدد بهما لان غاية البعد عنهما اما ان يكون هو البعد الخارج عنهما او البعد
الداخل فيهما واياما كان فهو لا تتحدد بهما اما الخارج عنهما فلانه تبين ان الخارج عن الجسم
غير متحدد به واما الداخل فلما ذكرنا ان جهة البعد هي غاية البعد وغاية البعد الداخل في احدهما
ليس غاية البعد من الاخر لان البعد الداخل في احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج
عن الجسم لا يتحدد به ايضا يلزم ان لا يكون الفوق جهة واحدة متعينة بل جهتين مختلفتين لان
قرب كل من الجسمين يخالف قرب الاخر لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام
بالحركة المستقيمة ويتركها بعض الاخر فلا يكون جهتين مختلفتين يتحدد كل واحدة منهما بجسم
جسم غير الجسم الذي يتحدد به الاخرى فان قيل لا حاجة لنا في تحدد الجهتين الى اعتبار البعد

يمكن في اعتبار التركيب بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما جهة من الجهتين الحقيقيتين من غير احتياج الى اعتبار البعد بل البعد عن كل من الجسمين يتحقق في الواقع اعتبره معتبر او لا والبعد عن احد الجسمين لا يلزم ان يكون قربا من الاخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منهما لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فعلم ان المحدد على تقدير كونه اجساما متعددة لو لم يحط بعضها ببعض لم يتحدد به الا جهة واحدة فتعين ان يحيط بعضها ببعض وبه يحصل المط لان المحيط من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب منه واما جهة البعد عنه فلا تتحدد به اصلا لان غاية ما في الباب ان يكون المحاط كريا ويكون مركزه غاية البعد عنه لكن مركز المحاط ليس غاية البعد عن المحيط فلا تتحدد به البعد عن المحيط وان كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين على ما مر تقريره ويبقى المحاط حشوا لا دخل له في التحديد اصلا فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة كان المحدد لها جسما كريا ولزم مما ذكرنا كون ذلك الجسم الكري محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة المتحددة جهة الفوق المحيط بتلك الاجسام فيكون المحدد فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فتبين ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة كان الفلك كريا وهذه المقدمة تتم الحجة على المط وهو استدارة الفلك

فصل في ان الفلك بسيط اقول الجسم اما بسيط واما مركب لانه اما ان يكون متالفا من اجسام مختلفة الطبائع او لا والاول هو المركب كالمواليد الثلاثة المتالفة من العناصر المختلفة الطبائع والثاني البسيط كالعناصر فان كلا منها لم تتالف من اجسام اخر مختلفة الطبائع والمص اورد هذا

فيكون البعد جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منها اعني الفوق والتحت

فيلزم امتناع حركته على الاستدارة لما ذكرنا ان من الميل آلة للطبيعة في احداث الحركة وامتناع حدوث المعلول عن العلة التي لها آلة في احداثه بدون تلك الآلة وامتناع حركته على الاستدارة وهو المعنى بكونه غير قابل للحركة المستديرة فثبت الملازمة وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لم يقبل الميل المستدير بالقسر لانه لو قبل الميل القسري لتحرك به ان لم يمنع من الحركة مانع خارجي لان طبيعته المقتضية بعض الحركة القسرية بواسطة الميل القسري ولا عايق من داخل وهو الميل الطبيعي ولا من خارج لفرض عدمه واذا وقعت هذه الحركة بتلك القوة في مسافة معينة فلا بد من ان يقع في زمان معين لامتناع وقوع الحركة في الآن فاذا فرضنا جسما اخر يحرك بتلك القوة القسرية في تلك المسافة بعينها وفيه ميل طبيعي معاوق للميل القسري المخالف اياه في الجهة فهذه الحركة انما تقع في زمان لا محالة ويكون زمان حركة الجسم الاول العديم الميل اقصر من زمان حركة الجسم الثاني الذي فرضناه ذا ميل طبيعي معاوق اذ لو تساويا لزم كون الحركة مع العائق كهي لا معه وانه محال ولا بد من ان يكون بين زمانين نسبة مقدارية لكون احدهما نصف الاخر او ثلثه او مثله او امثاله لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية فلو فرضنا جسما ثالثا يساوي كلا من الجسمين السابقين في الامور المذكورة سوى انه ذو ميل اضعف من ميل ذي الميل الاول بحيث يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول نسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول لزم ان يكون مسافة حركة هذا الجسم بتلك القوة فيما لان حركة عديم الميل مثل مسافة حركة عديم الميل لان حركة الجسم تزداد سرعة بحسب انتقاص المعاوق اذ لو انتقص شيء من الميل وبقيت الحركة على حالها غير زائدة في السرعة لم يكن المقدار المنتقص من الميل تاثير في المعاوقة فكلما انتقص الميل بذلك المقدار لم تزدد الحركة سرعة فيؤدي انتقاص الميل المقدار المذكور مرة بعد اخرى الى انتهاء الميل مع بقاء الحركة

فى حالها غير زايد فى السرعة فافرضناه معاوقا فانى الميل لا يكون معاوقا معه وفيه نظر لان
قولكم لو انتقص شى من الميل ولم يزدد السرعة لم يكن للمقدار المنتقص من الميل تاثير فى
المعاوقة ان اردتم به انه لا يكون لذلك المقدار تاثير اصلا سواء كان انتقاصه اول
مرة او مرارا متعددة فهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم ازدياد السرعة بانتقاصه اول مرة ذلك
وان اردتم انه لا يكون للمقدار المنتقص اول مرة تاثير فى المعاوقة فهو مسلم لكن
لا يلزم منه ان لا يكون تاثير عند كونه مرارا متعددة فلا يصح قولكم فكلما انتقص
الميل بذلك القدر لم تزد الحركة سرعة والاولى ان يقال نحن نعلم بالضرورة ان الميل
المخالف معاوق من حيث انه ميل مخالف فالميل وان بلغ غاية الضعف كان تاثيره فى المعاوقة
غاية ما فى الباب ان معاوقته تكون ضعيفة ايضا فكلما انتقص شى من الميل ازدادت
السرعة لا محالة اذ لو لا ذلك لم يكن الميل معاوقا من حيث انه ميل مخالف وقد ثبت انه كذلك
هف فثبت ان انتقاص الميل يوجب ازدياد السرعة وازدياده يوجب انتقاصها فقد
انتقاص الميل فى ذى الميل الثانى وازدياده فى ذى الميل الاول تزداد السرعة فى ذى الميل الثانى
وتنتقص فى ذى الميل الاول فنسبة سرعة ذى الميل الاول الى سرعة ذى الميل الثانى كنسبة
الميل الثانى الى الميل الاول ونسبة الميل الثانى الى الميل الاول كنسبة زمان عدم الميل
الى زمان ذى الميل الاول الى سرعة عدم الميل لانه اذا اتحدت الحركتان مسافة
واختلفتا سرعة وزمانا كان طول الزمان فى احدهما وقصره فى الاخرى بازاء انتقاص
السرعة فى احدهما وازديادها فى الاخرى فنسبة سرعة ذى الميل الاول الى سرعة
ذى الميل الثانى كنسبة سرعة ذى الميل الاول الى سرعة عدم الميل وسرعة ذى الميل الاول
سرعة واحدة واذا تساوت نسبتا سرعة واحدة الى سرعتين تساوت السرعتان
اذ لو لم تتساو السرعتان لا تتساوى نسبتا سرعة واحدة اليهما اذ الشى
الواحد لا يتساوى نسبتاه الى شيئين مختلفين يوضح ذلك اعتباره فى الاعداد

وفرض نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذى الميل الاول كنسبة سرعة ذى الميل الاول صح

فلزم

فلزم تساوى سرعتى ذى الميل الثانى وعدم الميل فلو وقعت حركة ذى الميل الثانى فى زمان
عديم الميل لزم تساوى مسافتيهما لان تساوى الحركتين سرعة وزمانا توجب تساوى
المسافتين فالحركة مع العائق وهى حركة ذى الميل الثانى كهى لا معه وهى حركة عديم الميل
هف ونقول ايضا لو تحرك الاجسام الثلثة على الوجه المذكور لزم وقوع حركة الجسم
الثالث بتلك القوة فى تلك المسافة بعينها فى زمان حركة عديم الميل لان نسبة زمان
حركة ذى الميل الثانى الى زمان حركة ذى الميل الاول كنسبة الميل الثانى الى الميل الاول
لان طول الزمان وقصره بحسب قوة الميل وضعفه فكلما ازداد الميل قوة ازدادت
الحركة بطؤا وازداد الزمان طولا وكلما ازداد الميل ضعفا ازدادت الحركة سرعة
وازداد الزمان قصرا فاذا كان احد الميلين مثل الاخر فى القوة والضعف كان
الزمانان متساويين فى الطول والقصر واذا كان احدهما ضعف الاخر فى القوة كان
الزمان الذى بازاء الميل القوى ضعف الزمان الذى بازاء الميل الضعيف ونسبة الميل الثانى الى
الميل الاول كنسبة زمان عدم الميل الى زمان ذى الميل الاول بالفرض واذا اجتمعت
المتعددتان لزم ان يكون نسبة زمان ذى الميل الثانى الى زمان ذى الميل الاول كنسبة
زمان عدم الميل الى زمان ذى الميل الاول ولزم من هذا ان يكون زمان ذى الميل
الثانى مثل زمان عدم الميل لان زمان ذى الميل الاول مقدار واحد ونسبتى زمان
عدم الميل وذى الميل الثانى اليه متساويتان وكلما تساوت نسبتا مقدارين الى مقدار
واحد تساوى المقداران والا لزم عدم تساوى النسبتين فيلزم ان يكون
الحركة مع العائق كهى لا معه وانه محال وهذا المحال لزم من فرض كون نسبة الميل الثانى
الى الميل الاول كنسبة زمان عدم الميل الى زمان ذى الميل الاول لانه ممكن ولا يلزم
من فرض الممكن محال اما الاول فلان الميل قابل للانقسامات العددية مثل التضعيف
والتثليث والتربيع الى غير ذلك من الانقسامات الغير المتناهية بحسب القوة كما ان

الزمان قابل لها بحسب الطول فكل نسبة عددية يمكن اعتبارها من الازمنة كالنسبة النصفية
والثلثية والربعية الى غير ذلك من النسب العددية فهي ممكنة الاعتبار من الميول واما
الثاني فلانه لو لزم من فرض الممكن وقوعه لزم ان يكون الممكن ملزوما للمحال وهذا انما يصدق
الملازمة لاستلزامه امكان وجود الملزوم بدون اللازم فتبين ان المحال انما
يلزم من فرض حركة عديم الميل فيكون محالا فلا يكون قابلا للميل القسري فثبت ما ادعينا
من ان الفلك انما يكون فيه مبدا ميل مستدير لم يقبل الميل القسري من فاعل خارجي
والمقدمات الباقية قد مر بيانها تمام البرهان على المط واعلم ان حركة الجسمين
ذوي الميلين بالقسر من الامور المفروضة في هذا البرهان وكان مما يجب ان يذكر ان المح
المذكور لم يلزم منها الا انهم لم يتعرضوا لذلك لوضوحه فان حركة الجسم ذي الميل الطبيعي
بالقسر ممكن بل واقع كما في بعض العناصر فانها ذوات ميول طبيعية يحرك بالقسر الى
خلاف جهات ميولها الطبيعية واعترض على هذا البرهان من وجوه احدها انا
لا نم انه يلزم من كون الميلين على نسبة زمانين تساوي زماني عديم الميل وذي الميل
الثالث وقوله لان نسبة زمان حركة ذي الميل الثالث الى زمان حركة ذي الميل الاول كنسبة
الميل الثالث الى الميل الاول مم ما ذكر في اثباته مم وانما يلزم ذلك ان لو لم تقتض الحركة
بنفسها قطعا من الزمان فان الحركة اذا اقتضت بنفسها قدرا من الزمان اشتركت
الاجسام الثلثة في ذلك القدر من الزمان ويكون لكل من الاخرين قدرا اخر منه
على حسب ميله فلا يلزم تساوي زمان عديم الميل وذي الميل الثالث وذلك لظ مثلا
اذا كان مقتضى الحركة بنفسها من الزمان في الفرض المذكور ساعة اشتركت الاجسام
الثلثة فيها فلو اقتضى ذو الميل الاول ساعة اخرى بحسب ميله حتى يكون زمانه ساعتين
اقتضى ذو الميل الثالث بحسب ميله نصف ساعة فيكون زمانه ساعة ونصفا وزمان
عديم الميل المساوي ليس الا ساعة اقتضاها نفس الحركة لعدم الميل فيه المعاوق فيه

فلا يلزم تساوي الزمانين واجيب عن هذا الاعتراض بان الحركة بنفسها لا تقتضي القدر
المعين من الزمان بل الحركة لاستحالة وقوعها في الآن لا تقتضي الا زمانا ما من الازمنة
واما خصوصية الزمان فانما هو باعتبار الميل وامور اخر لا شك الحركة فيها بمعنى القرض
المذكور ليس مقتضى الحركة ساعة ولا قدرا اخر من الزمان بل الزمان المطلق فمقتضى الحركة
في ذي الميل الاول ليس الا مطلق الزمان واما الساعتان فهما من مقتضيات الميل
على معنى ان الميل الاول اقتضى ان يكون الزمان الذي اقتضته الحركة ساعتين لا ازيد
ولا انقص فمقتضى الميل الثاني هو ان يكون ذلك الزمان ساعة ليس الا وزمان عديم الميل
ايضا كذلك ساعة فيلزم تساوي الزمان قطعا وهذا الجواب ليس بسديد لانا لا نم
ان الحركة لا تقتضي قدرا معينا من الزمان لا بد له من دليل وليس هنا ذلك لكنه لا
يندفع به الجواب لان هذه المقدمة وقعت في كلام السائل سندا للمنع ودفع
السند لا يوجب اندفاع المنع لان السند ملزوم للمنع ودفع الملزوم لا يوجب
اندفاع اللازم ولئن سلمنا ان دفع السند مطلقا يوجب اندفاع المنع لكن
لا نم ان دفع هذا السند توجيه وانما يندفع المنع ان لو لم يكن للسائل سند اخر
لكن هيهنا سند اخر اقوى من الاول وهو ان ذا الميل الثالث تشارك عديم الميل
في الحركة وساير ما يتبعها لا مخالفة بينهما الا بالميل الموجود في احدهما دون الاخر
فاذا اقتضى عديم الميل ساعة من الزمان شاركه ذو الميل الثالث فيها وله قدر اخر
من الزمان بحسب الميل الموجود فيه فلا يلزم تساوي الزمانين هذا الاعتراض
انما يرد على تقدير المتن والذي لا يطابق المتن واما التقرير الاول المطابق لمتن الكتاب
فلا يرد عليه هذا الاعتراض وهو ظ وثانيها انا لا نم انه اذا تساوت حركة ذي
الميل الثالث وحركة عديم الميل لزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وانما يلزم
ذلك ان لو كان الميل الثالث عائقا وهو لا يجوز ان يكون الميل الثالث بالغا في الضعف

الى حد لا يكون له تاثير في المعاوقة فلا يكون عائقا وهذا الاعتراض مندفع بما
اشتهر به ازدياد سرعة الحركة بحسب انتقاص الميل المعاوق وقلة قدره واما الجواب
عنه بان ضعف الميل وعدم تاثيره في المعاوقة انما يكون لصغر الجسم وهو من الامور الخارجية
العارضة للجسم والمفروض انتفاء الموانع الخارجية العارضة فسقوطه واضح اما اولا فلانا
لا نم ان ضعف الميل انما يكون بسبب صغر الجسم ولم لا يجوز ان يكون بحسب اشتغاله الاول
كما في القطن المندوف واما ثانيا فلان المفروض ليس انتفاء ما يمنع العائق عن كونه عائقا
بل انتفاء ما يمنع الجسم عن الحركة ويعوقه فلا يكون ضعف ميل الجسم لصغره خلاف
المفروض وبالجملة انه لا يلزم من عدم لزوم المح من فرض كون المتلبس على نسبة
الزمانين ان يكون من فرض حركة عديم الميل لجواز لزومه من المجموع من حيث
هو مجموع فلا يلزم استحالة حركة عديم الميل ولا المط واجيب عن هذا بان المح اذا
كان لازما من المجموع كان المجموع محالا فاستحالته لا بد ان يكون لاستحالة احد
الجزئين وليس لاستحالة كون المتلبس على نسبة الزمانين فتعين ان يكون لاستحالة
حركة عديم الميل وهذا الجواب ليس بتام اذ لا يلزم من استحالة المجموع استحالة
احد الجزئين لجواز امكان كل من الجزئين مع استحالة المجموع من حيث هو مجموع فان
مجموع النقيضين ممتنع مع امكان كل منهما والجواب التام ان استحالة
المجموع اما ان يكون لاستحالة احد الجزئين او لاستحالة صفة الاجتماع اذ ليس المجموع الا
الاجزاء بصفة الاجتماع واستحالة مجموع النقيضين اجتماعهما لتنافيهما وفيما نحن بصدده لاستحالته صح
لا استحالة لصفة الاجتماع لعدم تنافي الاجزاء فتعين استحالة احد الاجزاء وهو حركة
عديم الميل ولزم المط واما الاعتراض بان اللازم من الحجة ليس الا وجوب
اقتران الحركة مع عائق ما اعم من الميل وغيره لان المح المذكور هو كون الحركة
مع العائق لكن لا معه واللازم من استحالته ليس الا ان الحركة لا تخلو عن عائق

ما ولا يلزم ان يكون ذلك العائق ميلا لجواز كونه عائقا خارجيا والجواب
عنه بان الحركات الثلث لما فرضنا اشتراكها في عدم العائق الخارجي بقي ان التفاوت
بينها بكون بعضها مع العائق وبعضها لا معه لا يكون الا بحسب المعاوق الداخل الذي
هو الميل فعينها خبط ظاهر لانه قد تبين من البرهان ان المح المذكور انما لزم من فرض
حركة عديم الميل ويلزم من هذا استحالة حركة عديم الميل ووجوب اقتران الحركة مع
الميل المعاوق وهذا بين لا سترة فيه واما الحكم الثالث وهو ان الفلك
ليس في طبعه ميل مستقيم فالدليل عليه انا قد بينا ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب
قوى وطبائع بل له طبيعة واحدة مقتضية للاثر بل للميل المستدير فان اقتضت
الميل المستقيم لزم كون الطبيعة الواحدة مقتضية لاثرين متنافيين لان كل
جزء من الاجزاء المفروضة للفلك له وضع معين ومحاذاة معينة وطبيعة الفلك
بالميل المستدير تقتضي الانصراف عن ذلك الوضع فلو كان في طبعه ميل مستقيم
يقتضي به التوجه الى ذلك الوضع لزم كون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه
الى شيء والانصراف عنه وهما متنافيان فيلزم كون الطبيعة الواحدة مقتضية
للمتنافيين وانه مح هذا هو تقرير الدليل وعليه اعتراض مشهور وهو ان
الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة والسكون بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول
فيه فلم لا يجوز ان يكون للفلك حالتان تقتضي طبيعته بتوسط احدهما الميل المستدير
والانصراف وبالاخرى الميل المستقيم والتوجه واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة
العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الحصول في
المكان الطبيعي لكن الحصول في المكان الطبيعي عند الخروج عنه لما لم يكن
الا بالحركة اقتضت الحركة فاقتضاء الحركة في تلك الحالة هو اقتضاء الحصول في
المكان الطبيعي واما عند كون الجسم في المكان الطبيعي فاقتضاء السكون

ليس معناه ان السكون امر موجود اقتضاه الطبيعة في تلك الحالة اذ السكون هو
عدم الحركة لا غير بل معناه انها لا تقتضي الحركة لانها لا تقتضي الحصول لان اقتضا
الحصول في تلك الحالة اقتضا حصول الحاصل فلم تقتض الطبيعة العنصرية
الا شيا واحدا وهو الحصول في المكان الطبيعي فاندفع بهذا ما ذكر في الجواب
والحق ان الاعتراض ان اورد بطريق النقض الاجمالي بان يقال ما ذكرتم من
الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته والا لزم عدم اقتضا الطبيعة العنصرية الحركة
والسكون لكنها مقتضية لهما فالجواب المذكور صحيح لانه يصح ان يقال لا نم انها
اقتضت الحركة والسكون بل لم تقتض الا شيا واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي
واما اذا اورد بطريق المناقضة بان يقال لا نسلم استحالة اقتضا الطبيعة الواحدة
اثرين متنافيين وكيف يكون مستحيلا والحال انه واقع في البسائط العنصرية فلا
يصح الجواب المذكور لانه كلام على السند اللهم الا ان يثبت مساواة السند
للمنع في سند فح باندفاع السند يصح الجواب واما الاعتراض على جواب النقض
بان الحركة والسكون في الجسم العنصري من الامور الممكنة الواجبة الاستناد الى
[illegible] الطبيعة ويعود النقض فيعرف سقوطه بالتقرير الذي اوردناه في
الجواب عن النقض وكذا الاعتراض على اصل الدليل بمنع لزوم التوجه و
الانصراف بالنسبة الى شي واحد بناء على ان الميل المستدير من الفلك على مركز
تشبيه حالة كونه في الموضع الطبيعي والميل المستقيم مشروط بالخروج عن الموضع
الطبيعي ساقط ايضا لان المطلوب بالميل المستقيم الذي اقتضته طبيعة الفلك
اما الموضع او الوضع والاول ممنوع لان طلب الموضع مشروط بالخروج عن
المقتضى لوجوده لكن الفلك لكونه محدد الجهات لا موضع له فتعين الثاني
وهو مستلزم للتوجه والانصراف بالنسبة الى شي واحد وانما اطنبنا الكلام

٣
وللاوزاو استنادها الى الطبيعة
لوجود كونها مقتضية
وهو خلاف المفروض
لتعين استنادها
الى صح

في هذا الفصل لان الاحكام المذكورة فيه من مطارح الاذكيا ومسارح
انظار الالبا ولولا مخافة ملال الاصحاب لالحقنا ههنا ما يتم الكتاب بعوايد فيها
قرة العين لاولي الالباب والله ولي الرشاد وبيده اعنة التحقيق والسداد

فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد اول هذا الفصل
مشتمل على دعويين الاولى ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والكون حصول
الصورة في المادة بعد ان لم تكن حاصلة فيها والفساد زوالها عنها والثانية
ان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام اما الدعوى الاولى فلان الفلك محدد الجهات
ولا شي من محدد الجهات يقبل الكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون
والفساد اما الصغرى فقد مر بيانها في الفصل الاول من هذا الفن واما الكبرى
فلانه لا شي من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكلما يقبل الكون والفساد
فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج ان لا شي من محدد الجهات بقابل للكون والفساد
اما الصغرى فقد مرت في الفصل الثاني واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون
والفساد فلكل واحد من صورتيه الحادثة والفاسدة حيز طبيعي لما تبين في
الفصل الخامس من الفن الاول ان كل جسم فله حيز طبيعي فكل ما هذا شانه فهو قابل
للحركة المستقيمة لان صورته الحادثة اما ان تكون في حيز غريب فتميل ميلا مستقيما
الى حيز طبيعي او في حيز طبيعي فيلزم كون صورته الفاسدة حاصلة قبل ذلك في
حيز غريب اذ الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان بالنوع فيلزم
كونها مايلة الى حيزها الطبيعي ميلا مستقيما فثبت ان كل ما يقبل الكون و
الفساد فهو ذو ميل مستقيم يقبل به الحركة المستقيمة وهذا تمام الحجة على المطلوب
هذا ما قاله المصنف في هذا المقام وفيه نظر لانه ان اراد بالحيز السطح
الباطن المذكور فلا نم ان كل ما يقبل الكون والفساد فلكل واحد

من صورته الكائنة والفاسدة حيز طبيعي وما ذكره في دليله اعني قوله لكل جسم له
حيز طبيعي ممنوع وسند المنع ان محدد الجهات لا حيز له وان اراد بالجزء النوع الموهوم
او شيئا آخر فقد بينا فساده وقد يستدل به على ذلك اعني قولهم الجزء الواحد لا
تقتضيه طبيعتان مختلفتان مع انه لابد له من دليل ويمكن ان يستدل على هذا بان
الطبيعة الواحدة اذا اقتضت حيزا فانما تقتضيه بجميع ما يلزمها من اللواحق
فان اقتضت طبيعة اخرى مخالفة لها اولا ذلك الحيز بعينه فاما ان تشاركها في
اقتضاء تلك اللواحق اولا فان شاركتها فيه فلا تخالف بينهما بحسب الحقيقة بل
هما فردان من نوع واحد والا فالطبيعة الثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها
باللواحق التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز واما الدعوى الثانية وهي ان
الفلك لا يقبل الخرق والالتيام فان الخرق والالتيام انما يكونان بالحركة
المستقيمة وقد بينا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام ٣
من افتراق الاجزاء وافتراقها المستند عن الحركة والحركة اما مستقيمة او مستديرة
فان الخرق والالتيام اما ان يكونا بالمستقيمة او بالمستديرة وهما محالان
اما الاول فلما بينا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثاني فلان الخرق و
الالتيام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة في
جهة ويتحرك البعض الاخر في جهة اخرى مخالفة للاولى ويمكن لكن هذه
الافاعيل المختلفة مستحيلة في الفلك لانها لو صدرت لكانت اما طبيعية
او قسرية او ارادية والكل محال اما الطبيعية فلان الفلك ذو طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة لا تقتضي الا شيئا واحدا غير مختلف واما القسرية فلما تقرر
عندهم انه لا قاسر هناك واما الارادية فلان الفلك لبساطته عادم للآلات
الجسمانية المختلفة التي بتوسطها تصدر تلك الافاعيل عن النفس الفلكية

٣ قوله ولا نم ان الخ اي ان الحيز الطبيعي للصورة الكائنة حيز غريب للصورة الفاسدة
ص ص

٣ قوله لانا نمنع انفصال الخ في المستقيم لا بد للخرق والالتيام
ص ص

والاضافي نحو الهواء وكذا الثقيل ان كان جميع حركته الى السفل فثقيل مطلق وهو
الارض والا فالاضافي وهو الماء والثاني انها متخالفة بحسب الصورة النوعية لكل اثنين
منها صورتان مختلفتان بالحقيقة اذ لو اشترك اثنان منها في الصورة النوعية لاشتركا
في اقتضاء الحيز فيشغل كل منها بطبيعته حيز الآخر والمشاهدة تكذبه فانها تدل على
ان كل واحد منها يهرب بطبيعته عن حيز غيره الثالث انها قابلة للكون والفساد
وقد بينا معنى الكون والفساد في النمط الثاني والاقسام الممكنة بحسب العقل للكون
والفساد اثنا عشر لان التركيبات الثنائية من العناصر الاربعة ستة في كل
تركيب ثنائي قسمان من الكون والفساد انقلاب هذا الى ذاك وعكسه والحاصل من
ضرب الاثنين في الستة اثنا عشر لكن بسبب ان الاطراف لا يكون بعضها من بعض
بلا واسطة لم يدخل الاقسام الستة الحاصلة من ثلاث ثنائيات وهي النار مع الماء و
الارض والهواء مع الارض تحت الوقوع وبقيت الستة الحاصلة من ثنائيات
ثلاثة حصل كل منها من عنصرين متجاورين داخلة تحت الوقوع والمص اشار
الى وقوع هذه الاقسام الستة في ستة امثلة اوردها على سبيل التمثيل لتبدل
العناصر بالكون والفساد اثنان منها من الماء والارض واثنان من الهواء و
الماء واثنان من النار والهواء اما اللذان من الماء والارض فاحدهما ان
الماء ينقلب حجرا فان مياه بعض العيون بعد ما تخرج من منابعها وهي مياه جارية
مشروبة تصير حجرا صلدا وليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت
حجرا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر او النضوب اما اولا فلان الزمان الذي
يجتمع فيه الماء في موضع ويتحجر فيه زمان في غاية القصر لا يمكن ان يذهب تلك المياه
الكثيرة منه في اضعاف ذلك الزمان بالتبخير واما ثانيا فلان تلك المياه مياه صافية
في الحس لا يحس فيها كدورة ارضية فلو كانت فيها اجزاء ارضية غير محسوسة لما

التمثيل

في غاية القلة فلو كانت تلك الاحجار متكونة من تلك الاجزاء الارضية للزم ان يكون
من مياه كثيرة حجم في غاية الصغر وليس كذلك اذ لا يحسن تفاوت كثرة من تلك المياه
ومن الاحجار المتكونة منها بحسب الحجم وثانيهما ان بعض الاحجار الصلبة ينقلب
بالحيل مياها سيالة كما يفعله طلاب الاكسير فان اعاظم الاكسيرية انهم
يحلون بعض الاجسام الصلبة الحجرية بانواع من الحيل بحيث يذوب ذوبان الملح
في الماء واما اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ان الهواء ينقلب ماء في قلل الجبال
بواسطة برد تصيبه هناك فانه كثيرا ما نشاهد فيها سحب ماطرة من غير ان تنساق
اليها من موضع اخر فليس ذلك السحاب والمطر الا هواء انقلب بالبرد سحابا ثم مطرا لا
يقال لو كان البرد سببا للانقلاب لهواء ما تقاطعت الثلج في فصل الشتاء
الى انقضائه اذ البرد يزداد بتزايد الثلج لزوال البرد والانقلاب لانا نقول هذا
انما يلزم ان لو كان البرد علة تامة للانقلاب ولم يدع ذلك بل المدعى ان
الانقلاب لا يحصل بدون البرد وان البرد داخل في العلة التامة لحصوله فكلما
حصل الانقلاب كان للبرد دخل في حصوله البتة ومتى لم يحصل الانقلاب مع
وجود البرد كان ذلك لفقدان شرط او وجود مانع ولا ينافي هذا كون البرد
جزءا من العلة التامة للانقلاب على وثانيهما ان الماء ينقلب هواء بتسخين الشمس
او النار اياه فان البخار المتصاعد من الماء المسخن اجزاء هوائية متكونة
من الماء مستصحبة بالاجزاء المائية اللطيفة المختلطة بها واما اللذان من النار
والهواء فاحدهما ان الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح
النفخ على الكور وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد تحدث فيه نار
بغير نار تكون فيه وثانيهما ان النار ينقلب هواء كما نشاهد في المصباح
فان شعلة نار المصباح اصلها المتشبث بالفتيلة نار صرفة فليس لها طول

ثم بها الى البسائط وما فوقه الى رأس الشعلة نار لطيفة لكنها فيها الحاصلة
من اختلاطها بالاجزاء الدخانية وترددا لكنها فيها بحسب تباعدها من النار الشفافة
لا تتماس الاجزاء النارية فيها شيئا فشيئا [illegible] الى ان رأس الشعلة يتحلل
الاجزاء النارية كلها شيئا فشيئا النارية بالكلية وبقي الدخانية الصرفة اذ لو كانت
النارية باقية فوق الرأس الشعلة مع الاجزاء الدخانية لكان لها اشتعال مرئي
مثل ما كان تحتها ولاحرقت سقف البيوت عند وصول تلك الاجزاء الدخانية اليها
واللازمان باطلان فكذا الملزوم ووقوع الكون والفساد في هذه العناصر
يدل على اشتراكها في الهيولى اذ لولاه لكان الكون والفساد انقلاب الحقيقة
وانه محال الرابع ان الكيفيات الحاصلة لها امور زائدة على صورها النوعية مغايرة
لها وذلك لانها تستحيل في الكيفيات فيزول عنها بعض الكيفيات ويحدث
فيها بعض اخر كتسخين الماء بعد البرودة وعكسه مع بقاء صورها النوعية كما لها في كلتا
الحالتين فلولا المغايرة للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانه
ظاهر البطلان واعترض على ما ذكرنا بان الصورة النارية تزول عند زوال
الحرارة وكذا الصورة المائية والارضية تزولان عند زوال السيلان والجمود
فلا يصح قولكم ان الكيفية تزول مع بقاء الصورة النوعية واجيب عنه بان
زوال الصورة النوعية عند زوال الكيفيات في الصور المذكورة ان ادعي
مطلقا فهو غير مسلم اذ حالة التركيب ليس كذلك وان ادعي في حالة البساطة
فلكنه لا ينافي ما اثبتناه من زوال الكيفية مع بقاء الصورة النوعية في الجملة
وهذا الجواب انما يكون موجها ان لو اورد الاعتراض بطريق المعارضة
بان يقال ما ذكرتم من الدليل على المقدمة القائلة بان الكيفية تزول مع
بقاء الصورة وان دل على ثبوتها لكن عندنا ما ينفيها وهو ان الصورة

لاستغنى بزوال الكيفية في الامثلة المذكورة والجواب المذكور هو انكم
ان ادعيتم الدائمة فهي ممنوعة اذ الدوام لا يثبت بثبوت الحكم في بعض الصور
وان ادعيتم المطلقة فهي مسلمة لكنها لا تنافي ما ادعيناه من المطلقة اذ المطلقتان
لا تتنافيان واما اذا اورد بطريق المناقضة بان يقال لا نم ان الكيفية تزول
مع بقاء الصورة وذكر الامثلة سندا للمنع فالجواب غير موجه لكونه كلاما في
السند والجواب عنه هو ان يقال المدعى هو الاطلاق في المقدمة المذكورة
والمنع مندفع عنها لقيام الحجة عليها بما ذكرنا من المثال وما ذكرتم من الامثلة
لا يصلح سندا للمنع لعدم استلزامه اياه وانما يستلزم المنع لو كان منافيا
للممنوع وليس كذلك لما ذكرنا ان المطلقتين لا تتنافيان والمنع انما يرد في
الدوام ونحن ما ادعيناه الخامس انا اذا جمعت اجزاؤها المتصغرة وامتزجت
بحيث لا يحس بامتيازها بحسب الوضع وتفاعلت بقواها المتضادة وانكسرت
بالتفاعل سورة كيفيتها المتضادة حصلت من ذلك التفاعل والانكسار كيفية
واحدة متوسطة بين تلك الكيفيات المتضادة متشابهة في الاجزاء المتعادية
للمركب وتسمى هذه الكيفية المتوسطة بالمزاج وليس المراد بتضاد الكيفيات
التضاد الحقيقي الذي اعتبر في مفهومه ان يكون بين المتضادين غاية
الخلاف بل المراد به انه مجرد عدم الاجتماع في موضع واحد والا لم يكن
التعريف المذكور للمزاج جامعا لعدم تناوله المزاج الثاني الحاصل من
امتزاج مركبات لها امزجة او لا في الاكبر الواقع فيه من تلك الامزجة
وليس بينها غاية الخلاف والمراد بالمتوسط من الكيفيات ان يعد من
كل منها بالقياس الى مقابله فيكون بحيث يستحر بالقياس الى البارد
ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا بين اليبوسة والرطوبة والمراد

الفصل لاثبات ان الفلك بسيط بالمعنى المذكور فقال الفلك بسيط لانه لا يقبل الحركة
المستقيمة ذاتا او جزءا وكل ما لا يقبل الحركة المستقيمة ذاتا او جزءا فهو بسيط ينتج ان الفلك بسيط
اما الصغرى فلان الفلك محدد للجهات لما ذكرنا في الفصل السابق وكل ما هو محدد للجهات فهو لا
يقبل الحركة المستقيمة لان القابل للحركة المستقيمة طالب لجهة وتارك اخرى وكل ما هو يكون كذلك
فالجهة متحددة قبله لان طلب الجهة وتركها انما يكونان بعد تحددها وكل ما تحدد الجهة
قبله فهو لا يحدد الجهة لان عند وجوده قبله فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة فينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل
الحركة المستقيمة وهو الصغرى واما الكبرى وهي ان ما لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط
فلانه لو كان مركبا لكان كل واحد من بسائطه اما ان يكون على الشكل الطبيعي وهو الكري
او الشكل القشري والقسمان باطلان اما الاول فلانه يستلزم ان يكون الفلك مجموع كرات
متلاقية منها فرج في حسب تلاقي تلك الكرات فلا يحصل من تلاقيها للفلك
سطح واحد كري متشابه الاجزاء لكن مثل هذا السطح واجب الحصول للفلك ليتحدد به
جهة الفوق واما القول باحتمال كون تلك الفرج مملوءة بجسم آخر فغير معقول لان الجسم
المالئ للفرج ان لم يكن على شكله الطبيعي كان جزء من الفلك متشكلا بالشكل القشري فيندرج
في القسم الثاني وان كان على الشكل الطبيعي فهو كرة واحدة ان كان بسيطا ومجموع
كرات متلاقية ان كان مركبا واياما كان لا يملأ الفرج وهذا مما لا خفاء فيه
واما الثاني فلان كل واحد من تلك البسائط او بعضها لو كان على الشكل القشري لامكن عوده
بطبعه الى شكله الطبيعي عند زوال القاسر والعود لا يكون الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان
يكون جزء الفلك قابلا للحركة المستقيمة وهو خلاف ما ثبت ان الفلك لا يقبل الحركة
المستقيمة ذاتا او جزءا وهذا القيد اعني قولنا ذاتا او جزءا عناية قدمناها في تقرير
هذه الحجة لدفع الاعتراض بان قبول الجزء الحركة المستقيمة لا يستلزم قبول الكل لها فلا

لزم الخلف على تقدير كون الهيولى يعطي الاشكال القسرية فان العناية بها يصح ان
قبول الجزء الحركة المستقيمة خلف ايضا قال فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة
اقول المط في هذا الفصل اثبات احكام ثلثة احدها كون الفلك قابلا للحركة
المستديرة وثانيها كونه ذا مبدأ ميل مستدير يحركه على الاستدارة وثالثها انه
ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول فبرهانه عليه ان كل جزء من الاجزاء المفروضة للفلك
فله وضع معين ومحاذاة معينة بالنسبة الى ما في حوفه وحصول هذا الوضع ليس
من مقتضى طبعه والا لزم اشتراك الاجزاء كلها في الوضع لاشتراكها في الطبيعة اذ لو لم
تشترك الاجزاء كلها في الطبيعة بل كان لكل منها طبيعة خاصة تقتضي وضعا معينا
ومحاذاة معينة لزم كون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون الفلك بسيطا
وقد اثبتنا انه بسيط هف فثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست
من مقتضيات طبيعتها المشتركة فيكون زوالها جائزا بالنظر الى نفس الطبيعة و
زوالها وتبدلها اما ان يكون بالحركة المستقيمة او المستديرة والاول باطل والا لزم
كون الفلك قابلا للحركة المستقيمة وقد بينا بطلانه فتعين الثاني اعني كونه قابلا للحركة
المستديرة وهو المط واما الثاني وهو ان الفلك ذو مبدأ ميل مستدير يحركه على
الاستدارة فاعلم اولا ان الميل حالة في الجسم مغايرة للحركة ونفس الطبيعة لوجودها
الحركة لو لم يعق عائق ويعلم مغايرته لهما لوجوده بدونهما في الحجر المرفوع باليد
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء واذ قد علمت هذا فلنشرع في تقرير البرهان
بان نقول يجب ان يكون الفلك ذا مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن كذلك لما
كان قابلا للحركة المستديرة وبطلان التالي بما ذكرنا من البيان يدل على بطلان
المقدم اما الملازمة فلانه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لم تقبل الميل المستدير
بالقسر من فاعل خارجي فلا يوجد فيه ميل اصلا اذ الميل اما يكون طبعيا او قسريا

٢١١

بالارادة قال فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما اقول المط
في هذا الفصل اثبات دوام الحركة الدورية الفلكية والبرهان عليه انه قد ثبت ان الزمان
هو مقدار الحركة فلا بد ههنا من حركة تحفظ الزمان ويتقوم هو بها فهذه الحركة اما ان يكون مستقيمة
او مستديرة والاول باطل لان الحركة الحافظة للزمان ان كانت مستقيمة فهذه الحركة المستقيمة
التي فرضنا انها حافظة للزمان ان كانت واقعة في سمت واحد ولا يكون لها رجوع
عن هذا السمت ولا انعطاف فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فيلزم وجود بعد
غير متناه وقد ثبت استحالته وان كانت ذات رجوع او منعطفة كان لمسافة هذه الحركة طرف
اذا وصل الجسم المتحرك بهذه الحركة اليه اخذ في الرجوع او الانعطاف فهناك حركتان مختلفتان
بالجهة احدهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف وثانيهما
الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع والانعطاف فيلزم انقطاع الحركة
الاولى بالسكون لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي لحركة الاولى
الموصل للجسم المتحرك بها الى الطرف المذكور موجود حال وصوله اليه اذ لو لم
يوجد الميل الموصل حال الوصول لزم وجود الوصول بدون الميل الموصل وهو مح
لان الوصول اعني حدوثه لكونه اثر الميل الايصال لا يوجد بدونه وفعل الايصال
لا يوجد بدون الميل الموصل وهذا ظاهر فالوصول لا يوجد بدونه والميل الموصل و
اذ قد ثبت ان الميل الموصل موجود حال الوصول فالميل المقتضي لحركة الثانية المزيل
للوصول لا يكون موجودا حال الوصول والا لزم اجتماع الميلين المتنافيين في
حالة واحدة فحال الوصول الذي يوجد فيه الميل الاول الموصل غير الحال الذي
يوجد فيه الميل الثاني المزيل للوصول فلكل واحد من الميلين ان فان كل واحد من
الوصول وزواله اني اذ لو كان الوصول زمانيا كان حال الوصول زمانا منقسما
فيفرض من ذلك الزمان اي بعض منه لا يكون الجسم المتحرك واصلا والا لم يكن

فيلزم انقطاع الزمان ايضا لانه مقدار ... واما ان يكون الى غير النهاية

فيلزم ايضا انقطاع الزمان وان يكون كل من الحركتين مختلفتين

ما بعده من الزمان زمان الوصول فلا يكون ذلك الطرف من زمان الوصول وقد فرضناه
كذلك هف ومثل هذا البيان تبين كون زوال الوصول آنا فان قيل الميل سبب
للحركة توجد معها من بداية المسافة الى نهايتها فيكون زمانيا كالحركة فكيف يكون
آنيا والاستدلال على آنية الميل بآنية الوصول وزواله غير صحيح لانا لا نم ان الوصول
آني فان الوصول بعد الحصول موجود في الزمان ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان
آنية الوصول يستلزم آنية الميل لا بد له من دليل قلنا المراد بالوصول وزواله
حدوثهما وقد اشرنا الى ذلك وآنية حدوثهما ظ مما ذكر من البيان والمراد بآنية الميلين
آنية الميل الاول بصفة كونه موصلا وآنية الميل الثاني بصفة كونه مزيلا للوصول و
زمانية الميلين ذاتا لا تنافي آنيتهما وصفا ولا شك ان آنية الوصول وزواله يستلزم
آنية الميلين بحسب الوصفين المذكورين فصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله
على آنية الميلين واندفع الاشكال واذ قد تبين ان كل واحد من الميلين آني وان
آن الميل الاول غير آن الميل الثاني فنقول لا بد ان يكون بين الآنين زمان والا لزم
تعاقب الآنين المستلزم لتركب الزمان من الآنات الغير المتجزية وهو محال لاستلزامه تالف
الحركة والمسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة كلها متطابقة فتالف
اي واحد منها مما لا يتجزى يستلزم كون الباقين كذلك وان يكون الجسم المتحرك ساكنا
في ذلك الزمان اذ لو كان متحركا فيه لكان متحركا اما الى الطرف المذكور فيلزم
ان يكون الجسم المتحرك غير واصل في هذا الزمان وقد فرضنا انه واصل هف وعنه
فيلزم زوال الوصول قبل الآن الذي فرضناه آن زوال الوصول هف فظهر ان
الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة ولا بد ان لا ينقطع هذه الحركة
والا لزم انقطاع الزمان فلا بد ان يوجد حركة مستديرة دائمة حافظة للزمان
واذ لا حركة مستديرة يحتمل الدوام سوى حركة الفلك فيكون هي الحافظة للزمان فيكون

دائمة وهو المط والمراد بحال الوصول في البرهان على الوجه الذي قررناه ما يتم
فيه الوصول من آن او زمان واحمل الحال بمعنى الوصف والاضافة في حال
الوصول بمعنى اللام والاستدلال بانقسام الزمان على انقسام الوصول ثم انقسام
الطرف والتزام الخلف بعدم الوصول الى الطرف عند الوصول الى احد طرفيه
متعسفات ظاهرة غير مطابقة لمتن الكتاب موجبة لزيادة الاستدراك ثم
ومع هذا لا يتم الاستدلال به على آنية الوصول لعدم ظهور الخلف فيلجى الى ادعاء
الاولية فما تكلف به عن زيادة الاشتغال بذلك ضعيف واعلم ان الاستدلال
بانه لولا الوصول في آن على آنية الميل الثاني المزيل للوصول يقتضي ان يكون آن
الميل الثاني هو آن زوال الوصول ولا نم ان ما بين آن الوصول وزواله زمن
الزمان السكون بل زمان الحركة قوله لو كان متحركا في ذلك الزمان فاما ان
يكون متحركا الى الطرف او عنه قلنا المختار انه متحرك عنه قوله فيلزم زوال
الوصول قبل الآن الذي فرضناه ان زوال الوصول فيه هو محال قلنا لا نم
استحالته وانما يكون كذلك ان لو لم يكن زوال الوصول بالحركة اذ لو كان زوال
الوصول بالحركة كان الآن الذي فرضناه آن زوال الوصول طرف زمان
الحركة التي حصل بها هذا الزوال ولما كانت الحركة قابلة للانقسام الى غير
النهاية كان زوال الوصول بنصف هذه الحركة متقدما لا محالة على الزوال
المفروض اولا ولو صحت هذه المقدمة لكفى في البيان ان يقال الجسم
المتحرك وصل الى الطرف في آن وزوال الوصول في آن آخر وبينهما زمان
السكون ولزم استدراك ذكر الميلين في الحجة لتمامها بدونه والاولى في
اتمام الحجة ان يقال الميل الاول الموصل للجسم الى الطرف موجود في آن
الوصول والميل الثاني المزيل له حادث وهو انما يحدث في آن لان

الميل ليس مما لا يوجد الا في الزمان كالحركة وان حدوث الميل الثاني غير آن الوصول
الذي وجد فيه الميل الاول والا لزم اجتماع الميلين في آن واحد ومن الآنين
زمان السكون اذ لو تحرك الجسم فيه لكانت حركته فيه اما الى الطرف او عنه لانحصار
الحركة في القسمين بحسب الفرض فان كانت الى الطرف فلا وصول للجسم في مبدأه
الذي فرضناه آن الوصول هف وان كانت عن الطرف فالحركة عن الطرف انما
توجد بالميل الثاني فيلزم وجود الميل الثاني قبل حدوثه وانه محال فتعين سكون الجسم في
الزمان المتوسط بين الآنين وتم البرهان على ما هو المطلوب من تخلل السكون بين
الحركتين المختلفتين سالما عن الشبهة التي وردت على ما اختاره المصنف من التقرير قال
بداية الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل منتهى حركتها الى سكون ايضا لان سكونها
آني وحركة الجبل زمانية وليس بينهما مانع اقول هذا جواب نقض يرد على القاعدة
المذكورة اعني قولهم بين كل حركتين سكون وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من
الحجة على القاعدة بجميع مقدماتها لزم ان تسكن الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها
الجبل لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقاة من المسافة وهابطة من
ذلك الحد ويلزم من ذلك وقوف الجبل في الهواء لملاقاة الحبة وانه في غاية
الاستبعاد وتقرير الجواب ان الحبة المرمية لها سكون في آن الملاقاة عند
حد الملاقاة من المسافة لانقطاع الحركة الاولى الصاعدة عند ذلك الحد في ذلك
الآن وعدم الحركة الثانية الهابطة فيه لما تبين ان الحركة لا توجد الا في
الزمان وهذا السكون الآني للحبة المرمية لا يمانع حركة الجبل الواقعة في الزمان
اذ لا مانع من ان توجد في زمان ومن سكون ما يحدث في الآن الذي
هو مبدأ ذلك الزمان وينعدم بعده فلا يلزم سكون الجبل المستبعد ولئن قيل

سكون الجبل عند حد الملاقاة في آنها لازم بمثل ما ذكرت من الدليل في الحبة
المرمية بان يقال حركة الجبل الى حد الملاقاة قد انتهت في آن الملاقاة وحركته
من ذلك الحد لم توجد فيه لزمانيتها فيلزم سكون الجبل ويعود الاستبعاد
قلنا لا يلزم سكون الجبل فان حركة الجبل من اول هبوطه الى وصوله الى المنتهى حركة
واحدة وحد ملاقاته الحبة المرمية من المسافة في وسط مسافة حركته فالحركة
بمعنى التوسط حاصلة للجبل في آن الملاقاة وان لم تكن حاصلة له بمعنى القطع
فلا يلزم سكون الجبل اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية حيث يلزم
سكونها في آن الملاقاة اذ لا حركة لها فيه اصلا اما بمعنى القطع فلما ذكرنا واما بمعنى
التوسط فلان الحركة بمعنى التوسط انما تكون في وسط المسافة وحد الملاقاة
بالنسبة الى الحبة المرمية ليس من وسط المسافة لان الحبة المرمية لها حركتان مختلفتان
صاعدة وهابطة وحد الملاقاة نهاية مسافة احديها الصاعدة وبداية مسافة
الاخرى الهابطة فلا تكون لها في آن الملاقاة حركة بمعنى التوسط واذ ثبت
ان لا حركة لها اصلا في آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق
وزال الاستبعاد نعم يلزم من الطريقة التي سلكها المصنف في تقرير الحجة من
اعتبار الوصول والزوال ان يوجد لكل واحد من الحبة والجبل سكون زماني فان
لكل منهما وصولا الى حد الملاقاة وزوالا عنه والوصول والزوال آنان متغايران فيتخللهما زمان
السكون واما الطريقة التي سلكناها من اعتبار الميلين فلا يلزم منه شيء من ذلك
اما الجبل فلانه لا يتعدد الميل فيه اذ ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة
الى نهايتها مقتض لحركته كذلك فلا سكون له اصلا واما الحبة وان حصل فيه
الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون بل هما
مجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما الذاتي احدهما وهو الميل الصاعد عرضية

الحجر والجبل النازل

الآخر هو الميل الهابط الحاصل لها فيه من جهة الحمل كالحجر المرفوع الى فوق يحس
منه الرافع ميلا هابطا هو ميله الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع ملوّ عليه في
تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الواضع هذا ما تلخص لدي
في هذه المسئلة من التحقيق بعدما اتفق لي فيها من امعان التدقيق النظر بمعاونة
الموفق ولم آل فيها معملا ناظر السهر حتى قضيت من حق تحقيقها الوطر رجاء ان
يحظى بذلك اجر جزيل لتعم الحساب او ذكر جميل فيما بين الاعقاب قال
فصل في ان الفلك متحرك بالارادة اقول يريد ان تثبت ان حركة الفلك
حركة ارادية صادرة عن النفس الفلكية بارادتها بحسب صدور الحركات عنا بارادتنا
والبرهان عليه ان الحركة الفلكية ذاتية اذ قد تبين ان الفلك في طبعه ميل مستدير
يحرك به على الاستدارة فلو كانت حركته الموجوده على الدوام عرضية لزم دوام
سكونه بحسب الذات وتعطلت الطبيعة الفلكية وانه محال فثبت انها ذاتية
والحركة الذاتية اما طبيعية او قسرية او ارادية فحركة الفلك اما طبيعية او قسرية
او ارادية لا سبيل الى كونها طبيعية او قسرية فتعين كونها ارادية اما انه لا سبيل الى
كونها طبيعية فلان حركة الفلك مستديرة ولا شيء من الحركة الطبيعية مستديرة فلا شيء
من حركة الفلك بطبيعية اما الصغرى فتقدم بيانها واما الكبرى فلان الحركة الطبيعية
هرب عن الحالة المنافرة وطلب للحالة الملائمة اذ لا نعني بالحركة الطبيعية الا هذا
ولا شيء من الحركة المستديرة كذلك اما انها ليست هربا عن الحالة
المنافرة فلان كل نقطة او وضع تركه الجسم بحركته المستديرة يطلبه بها فلو
كان ترك الجسم اياه هربا عنه بالطبع كان طلبه اياه ايضا بالطبع فيلزم
ان يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع وانه محال واما انها ليست
طلبا للحالة الملائمة فلان طلب الحالة الملائمة يوجب سكون الجسم عند وصوله

اليها والحركة المستديرة التي للفلك لا توجب السكون عند وضع من الاوضاع الممكنة
له في تمام الدورة والا لوجب السكون قبل تمام الدورة او عنده وليس كذلك فثبت
ان حركة الفلكية ليست بطبيعية فلئن قيل قد ثبت ان الفلك في طبعه ميل
مستدير يتحرك به على الاستدارة فالحركة الحاصلة بالميل الطبيعي لا بد ان
تكون طبيعية قلنا لا نسلم كونها طبيعية وانما تكون طبيعية ان لو كانت الطبيعة
مع ما يقتضيه من الميل كافية في حصول الحركة موجبة لها وهو ممنوع اذ من الجائز ان تكون
اقتضاء الطبيعة مع الميل للحركة موقوفا على انضمام الارادة فتكون الحركة ارادية
لعدم حصولها الا بالارادة واما انه لا سبيل الى كونها قسرية فلان الحركة القسرية
هي الحركة المخالفة للحركة الطبيعية والحركة المخالفة للحركة الطبيعية لا توجد ان لو وجدت
حركة طبيعية واذ قد تبين ان الفلك ليس له حركة طبيعية فلا تكون له حركة قسرية هذا
ما ذكره المص في هذا الموضع والذي ذكره في تحقيق الحركة هو ان الحركة القسرية
هي الحركة الحاصلة بقوة مستفادة من خارج وهذا المفهوم اعم من ان تكون لطبيعة
الجسم المتحرك مقتضى من حركة او ميل او لا يكون وعلى تقدير ان تكون لها مقتضى
فالمفهوم المذكور اعم من ان يكون ميله المستفاد من الفاعل الخارجي والميل المقتضى
للطبيعة ميلا واحدا بان تقتضي الطبيعة حصول ذلك الميل بالقوة والفاعل
الخارجي يوجده بالفعل او ميلين متغايرين متوافقين او متخالفين فان
اعتبر عموم هذا المفهوم حتى تكون الاقسام المحتملة للمفهوم المذكور كلها من الحركة
القسرية لم يصح قوله لان القسري على خلاف الطبع وان اعتبر في مفهوم الحركة
القسرية ان تكون على خلاف مقتضى الطبيعة بطل انحصار الحركة الذاتية في اقسامها
الثلثة الطبيعية والقسرية والارادية لانها تخرج عنها المحتملات الباقية
للمفهوم المذكور اعني الحركة بالقوة الخارجية التي لا تكون للطبيعة فيها مقتضى والتي

لانفار منتضى الطبيعه والتي تغايره ولا المخالفة اما خروجها عن الطبيعه والارادة
فقط واما خروجها عن القسريه فلعدم اشتمالها على ما اعتبر في القسريه من مخالفة
الطبع والحاصل ان الدليل المذكور في امتناع قسرية حركة الفلك غير صحيح
لابتنائه على ان الحركة الذاتية منحصرة في الاقسام الثلثة وعلى ان القسر
على خلاف الطبع وبما ان المقدمتان لا يحتملان الصدق لشا فيها على ما
تبين فلا يصح ما يبتنى عليها معا من الدليل ما فصل في ان
القوة المحركة للفلك اولى لما ثبت ان حركة الفلك ارادية حاول البحث
عن مبدا هذه الحركة فقال القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة
اى المبدا الصادر عنه هذا التحريك الارادي نفس مجردة عن المادة ذات
ارادة كلية متعلقة بجرم الفلك تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس
الناطقة ببدن الانسان وذلك لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير
متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فلا شيء من القوة المحركة للفلك
بقوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اذ العقل لا يباشر تحريك الاجسام بالارادة
لما ثبت عندهم ان العقل كامل لا ينقص له قط والمباشر للتحريك الارادي ناقص
مستكمل اما الصغرى فلما ثبت من دوام حركة الفلك واما الكبرى فلان القوة
الجسمانية قابلة للتجزي اذ المراد بالقوة الجسمانية الصورة النوعية الحالة في
مادة الجسم السارية فيها بحسب حلول الصورة المقدارية وسريانها فيها فاذا
فرض انقسام الجسم بحسب صورته المقدارية الى اجزاء مقدارية لزم انقسام
صورته النوعية السارية فيه ايضا الى اجزاء مقدارية هي صور نوعية لاجزاء
الاجسام لا محالة لا يقال هذا منقوض بالقوى النباتية او الحيوانية
الحالة في الاجسام المركبة المسماة بالاجسام الالية فانها لا تنقسم

بانقسام تلك الاجسام الى بسائطها التي تألفت هي منها ضرورة ان البسائط لها
صور نوعية مخالفة بالحقيقة لصور المركبات التي هي تلك القوى لانا نقول الكلام
في القوى الجسمانية لاجسام بسيطة لها اجزاء مقدارية متشابهة مساوية للكل
في الحقيقة وهذه الاجزاء لابد ان تكون صورها النوعية متشابهة مساوية للصورة
النوعية التي للكل في الحقيقة ابعاضا مقدارية منها والا لما كانت تلك الاجزاء
مساوية للكل في الحقيقة هذا ولا تكون تلك الاجسام بسيطة فاما الاجسام
المركبة الحاملة لقواها الفائضة عليها بعد التركيب فبسائطها ليست اجزاء مقدارية
متشابهة مساوية لمركبها في الحقيقة حتى تكون صورها النوعية ايضا كذلك بل هي
اجزاء ماهية هي اجسام مختلفة مخالفة لتلك الاجسام المركبة في الحقيقة فتكون
صورها صورها النوعية ايضا مختلفة مخالفة للصورة النوعية التي للمركبات
في الحقيقة فلا يلزم من انقسام المركبات اليها انقسام القوى الحالة في تلك المركبات
الغاية بكليتها اى صورها النوعية فظهر الفرق واندفع النقض واذ قد ثبت ان
القوة الجسمانية قابلة للتجزي فنقول وكل ما يتصل التجزي من القوى فان الجزء منه يقوى
على بعض ما يقوى عليه الكل اذ لو لم يكن كذلك فاما ان لا يقوى على شيء اصلا
فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة
وقد بينا انه كذلك هف او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فلزم مساواة
الجزء للكل في الاثر وهذا ايضا خلف فان قيل كون الجزء من القوة يقوى على
بعض ما يقوى عليه كل القوة ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان الجزء
من القوة بالنسبة الى كل الجسم لا يقوى على شيء اصلا ولا نم انه يلزم ان
لا يكون جزء القوة قوة وانما يلزم ذلك ان لو لم يقو على شيء بالنسبة الى
جزء الجسم الذي هو محله وهو ممنوع وان كان بالنسبة الى اجزاء الجسم

لما كان الجزء من القوة بالنسبة الى جزء الجسم تقوى على مثل ما تقوى عليه الكل بالنسبة
الى الكل ولا لزوم مساواة الجزء للكل وانما لزم ذلك ان لو كان تاثير الجزء في
الكل كالكل وليس كذلك قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة
المتشابهة الاجزاء التي لا عائق فيها لطبائعها في التحريك لا في الاجسام المركبة
التي تعاوق فيها طبائع البسائط لطبقاتها المركبة ولهذا يحصل للحيوان الاعياء
في حركاته الارادية الصادرة عن قوته الحيوانية فلا تفاوت بين
تاثير القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثيرها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم
المعاوقة وانما التفاوت بينهما بحسب قوة القوة وضعفها فان كل القوة لاشتماله
على الجزء والزيادة اكثر واقوى من جزء القوة فلابد لا محالة ان يكون تاثير القوة
في جزء الجسم مثل تاثير كلها في كله لاستلزامه ما لا يجوز من مساواة الاضعف
للاقوى فثبت ان القوة الجسمانية تقوى الجزء منها على بعض ما تقوى عليه كلها ومتى
كان كذلك لا تقوى القوة الجسمانية على غير المتناهي من الافعال لان الجزء منها
اما ان تقوى على غير المتناهي او على المتناهي والاول باطل لان الجزء حينئذ قوي على ما لا
يتناهى من مبدأ معين والكل تقوى من ذلك المبدأ على اكثر مما تقوى عليه الجزء
لزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه وانه ممتنع
وان تقوى الجزء على المتناهي من الافعال كذلك سائر الاجزاء فيلزم ان تقوى الكل
ايضا على المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي لا يوجب اللاتناهي
فان قيل لانم ان انضمام المتناهي الى المتناهي لا يوجب اللاتناهي وانما
لا يجب ان لو كان الانضمام مرارا متناهية وهو ممنوع اذ القوة ههنا بسبب
انها قابلة للانقسام الى غير النهاية كالجسم لها اجزاء فرضية غير متناهية
لكل واحد منها اثر متناه فاذا انضمت الاثار بعضها الى بعض بحسب انضمام

الاجزاء بعضها الى بعض مرارا غير متناهية بعدد الاجزاء الغير المتناهية حصلت من
تلك الانضمامات الغير المتناهية اثار غير متناهية بالضرورة قلنا الاجزاء الفرضية
الغير المتناهية للقوة ليس كلها مما تقوى على اثر لان الانقسام الى غير النهاية ينتهي
بالاجزاء الى اجزاء في غاية الصغر والضعف بحيث لا يبقى لشيء منها اثر فاجزاء القوة التي
لها اثر لا ينقسم شيء منها بحسب الخارج وان انقسم بحسب الوهم والفرض لكن الاجزاء الوهمية
او الفرضية [illegible] بعضها في الخارج لا اثر لها قطعا فالاجزاء الممكنة الوجود
في الخارج التي لها اثر متناهية بحسب العدد ولكل واحد منها اثر متناه فانضمام
تلك الاثار المتناهية بعضها الى بعض مرارا متناهية بعدد الاجزاء المتناهية لا يوجب
اللاتناهي قطعا قلت ان كل ما تقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه وذا يستلزم
ان القوة الجسمانية لا تقوى على غير المتناهي وهي كبرى القياس فيتم تمام البرهان
في المطلوب واما فائدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام في قوله فيلزم
الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام فقال فيها بعض المتصدين لشرح هذا
المختصر ولعله انما قيد غير المتناهي بالمتسق النظام لان الزيادة على غير المتناهي
اذا لم يكن النظام متسقا غير مستحيلة كالشهور والسنين الماضية فانها غير متناهية
مع ان الشهور اكثر من السنين وكذا حكم الالوف المضاعفة والمئات المتضاعفة
الى غير النهاية هذا كلامه بعبارته وفيه من الابهام ما لا يخفى في التحصيل
اذ من الواجب على هذا القائل ان يبين معنى اتساق النظام وبين انه
حاصل في الحركات الفلكية دون الشهور والسنين والمئات والالوف المتضاعفة
وبين وجه الاستحالة في الزيادة في الغير المتناهي الغير المتسق النظام وعدمها
في الزيادة على الغير المتناهي الغير المتسق النظام لان هذه الامور غير بينة
في انفسها مفتقرة الى البيان لا محالة ولم يبين شيئا منها بل الغرض من الحركات

المتناهي

الفلكية وبين الشهور والسنين التي هي مقاديرها باتساق النظام في الأول
وعدمه في الثانية غير مستقيم لمطابقتهما على ما هو المشهور من القوم ولمن حاول تصحيح
كلام هذا القائل ان يقول المراد بكون الغير المتناهي متسق النظام ان يكون امتدادا
واحدا ذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام ذاتم
بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان الحركات الفلكية الغير المتناهية متسقة
النظام بهذا المعنى فيمتنع الزيادة عليها واما الشهور والسنين فمجموعهما وان
كان زمانا واحدا مطابقا للحركة الفلكية متصلا بحسب اتصالها الا انه عرض
العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار فصارت شهورا وسنين متعددة
واخرجها عن الاتصال والاتساق والزيادة على العدد الغير المتناهي
العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة
لان ههنا امتدادا قابلا للتجزية الى غير النهاية فاذا فرض فيه اجزاء غير متناهية
بمقدار واحد معين وحصل بهذا الاعتبار عدد غير متناه كالسنين
في الزمان مثلا امكن ان نجزي كل واحد من احاد هذا العدد بمقدار اخر
انقص من الأول ويحصل عدد اخر غير متناه اكثر من الأول لا محالة لصيرورة
كل واحد من احاد العدد الأول عددا مشتملا على عدة احاد من العدد
الثاني كالشهور في الزمان وكذلك الالوف مع المئات ولو اعتبرنا
في الحركة مثل ما اعتبر في الزمان وزال الاتساق المذكور منها لامكنت
الزيادة على غير المتناهي في الحركة ايضا فتبين بهذا التقرير ما ابهم هذا
القائل وضع الفرق من الحركة بين الشهور والسنين او المئات والالوف
المتضاعفة الى غير النهاية ويمكن ان يكون المراد باتساق النظام عدم
الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة

عليه في جهة عدم تناهيه وذلك لازم فيما نحن بصدده لفرض وقوع التحكم من مبدأ
واحد ولكون هذا التقييد احترازا عن الزيادة على الغير المتناهي في جهة التناهي
فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين
من مبدأين مختلفين احدهما من يوم والاخر من يوم اخر قبل ذلك اليوم او بعده
والدليل على هذا ان المصنف لم يذكر قيد كون الزيادة في جهة عدم التناهي
ولا بد من ذكره لما ذكرنا ان الزيادة بدونه غير مستحيلة واما الاتساق بمعنى
الاتصال وان كان واجب الذكر ايضا لعدم الاستحالة بدونه الا ان المصنف ترك
ذكره لظهوره في الحركة واعترض على هذه الحجة بانا لا نم ان تناهي تحريكات كل جزء
من اجزاء القوة يستلزم تناهي التحريكات الصادرة عن كلها من حيث هو كل
لجواز ان يقوى كل القوة من حيث هو كل على اكثر من مجموع ما قوي عليه الاجزاء
واجيب عنه بجواب محصله ان نسبة اثار اجزاء القوة الى كلها كنسبة
اجزاء القوة الى كلها ونسبة اجزاء القوة الى كلها كنسبة محال الاجزاء الى محل الكل
اعني نسبة اجزاء الجسم فنسبة اثار اجزاء القوة الى اثار كلها كنسبة اجزاء الجسم
الى الجسم ونسبة اجزاء الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه فلو كانت نسبة اثار
اجزاء القوة الى اثار كلها نسبة متناه الى غير متناه لزم ان يكون نسبة متناه
الى غير متناه نسبة متناه الى غير متناه وانه محال فثبت ان اثار كل القوة متناهية
كاثار الاجزاء وهو المطلوب قف فصل في ان المحرك القريب للفلك
قوة جسمانية لان التحريكات الجزئية اقول لما ثبت ان مبدأ الحركة الارادية
الفلكية نفس مجردة ذات ارادة كلية اراد ان يبين ان هذه النفس المجردة
لا تكفي في صدور الحركة عن الفلك بل لا بد معها من قوة اخرى جسمانية فلا بد ههنا
من تمهيد مقدمتين قبل الخوض في المقصود احديهما ان الحركة الارادية

انما توجد بارادة تابعة لشوق منبعث عن تصور تخيلي او توهمي او تعقلي فان الحيوان
مثلا انما يتحرك بالارادة لانه يتصور اولا شيئا ويدرك انه ملايم او غير ملايم فينبعث
من ادراك انه ملايم شوق الى طلبه بالحركة المحصلة يسمى بالشهوة ومن ادراك انه   المحصلة
غير ملايم شوق الى دفعه بالحركة الدافعة يسمى بالغضب ويتبع ذلك الشوق عزم
الحركة للطلب او الدفع وهو الارادة الحاملة للقوى المنبثة في العضلات
على تحريك الاعضاء كما هو وثانيهما ان ما يوجد من الحركات الارادية
لكونها حركة جزئية تقتضي ارادة جزئية تابعة لشوق جزئي منبعث عن راي جزئي فلو
حصل لنا راي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكف هذا
الراي الكلي مع ما تبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية في صدور الحركة
الارادية الجزئية منا بل لا بد ان تخصص كل واحد منها ويصير جزئيا حتى
تقتضي صدور الحركة الجزئية وذلك لان الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوا
فاقتضاء الارادة المتعلقة بالحركة الكلية صدور واحد من جزئياتها دون غيره مع
تساوي النسبة ترجيح بلا مرجح مثلا اذا حصل عند احد ان بذل الدرهم الى درهم
كان مستحق جميل واشتاق الى بذل درهم ما وحصل له ارادة بذله لم يحصل بذلك
منه البذل المعين للدرهم المعين ما لم يحصل ارادة البذل المعين التابعة للشوق
الى البذل المعين المنبعث عن اعتقاد ان البذل المعين مستحسن واذ قد
مهدت هاتان المقدمتان فنقول المحرك القريب الذي يباشر تحريكه بلا واسطة
تحركه اما قوة جسمانية حالة في مادة الفلك وهي صورة النوعية الجسمانية
او النفس المنطبعة والبرهان عليه ان الحركة الاختيارية الصادرة عن الفلك
حركة جزئية لخصوصها في الجانب وهذه الحركة الارادية الجزئية انما تكون بتصور
لما ثبت في المقدمة الاولى ان الحركة الارادية انما توجد بالارادة التابعة

للشوق

للشوق المنبعث عن التصور فهذا التصور الذي توجد به الحركة الفلكية اما ان تكون
كليا او جزئيا والاول باطل لما تبين في المقدمة الثانية ان الحركة الجزئية لا توجد
بالتصور الكلي بل بالتصور الجزئي فتعين الثاني وهو ان التصور الذي توجد به
الحركة الارادية الفلكية تصور جزئي فالمحرك القريب للفلك ذو تصورات جزئية
مستتبعة لصدور التحريكات الجزئية عنه في الفلك وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني
لان الصورة الجزئية ترتسم فيه تارة وهي صغيرة واخرى وهي كبيرة فالاختلاف
الصورتين المرتسمتين فيه صغرا او كبرا اما لاختلاف حقيقتهما او لاختلاف
ما انتزعنا عنه من الموجودات الخارجية صغرا وكبرا او لاختلاف ما ارتسمتا
فيه منه والاول باطل لان الكلام في صورتين متحدتين نوعا بل صورتا
شيء واحد وكذا الثاني لجواز عدم انتزاعهما من الموجودات الخارجية
بان تكونا صورتين لامر معدوم يتخيل من الياقوت فتعين الثالث فما
ارتسم فيه الصورة الكبيرة مما له تصور جزئي غير ما ارتسم فيه الصورة الصغيرة   الكبيرة
منه فلزم انقسامه وكل منقسم جسماني فما له تصور جزئي من القوى فهي قوة
جسمانية فالمحرك القريب للفلك قوة جسمانية وهو المطلوب فان قيل قد ثبت
البرهان ان القوة الجسمانية لا تقوى على التحريكات الغير المتناهية
والنفس المنطبعة للفلك قوة جسمانية فكيف صدر عنها التحريكات الغير
المتناهية وهل هذا الا تناقض صريح قلنا هذه التحريكات الغير المتناهية
صادرة عن النفس المنطبعة بواسطة طريان الانفعالات الغير
المتناهية عليها من النفس المجردة والثابت بالبرهان امتناع صدور
التحريكات الغير المتناهية من القوة الجسمانية ابتداء من غير واسطة
وذا لا ينافي صدور التحريكات الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات

الفن الثالث الغير المتناهية الطارئة عليها من عزمها فاذ فرغ ما توهم من الناقص
في العنصريات وهو مشتمل على فصول لما فرغ عن مباحث الفلكيات شرع
الان في البحث عن العنصريات واراد بالعنصريات العناصر وما حدث منها اما
بلا تاليف كالمواليد الثلثة او بغيره كالريح والرعد وغيرهما على ما اعتيد في ابواب
العلم الطبيعي من الحال فصل في البسايط العنصرية وهي الماء
والارض الى اول الاجسام البسيطة العنصرية المستقيمة الحركة التي مواضعها
الطبيعية داخلة في مقعر فلك القمر يقال لها باعتبار انها اجزاء المركبات اركان
اذ ركن الشي هو جزؤه وباعتبار انها اصول لما تتالف منها اسطقسات
وعناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة اليونان وكذا العنصر بلغة العرب الا ان
اطلاق الاسطقسات عليها باعتبار ان المركبات تتالف منها واطلاق
العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ في اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون
وفي اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد ولها احكام وقد وضع المصنف هذا
الفصل لبيان جملة منها وهي خمسة احكام الاول انها منحصرة في انواع اربعة
وهي الارض والماء والهواء والنار وذلك لانها لا تخلو عن الكيفيات
الاربع الفعليتين اعني الحرارة والبرودة والانفعاليتين اعني الرطوبة
واليبوسة فالبسيط العنصري اما حار او بارد واياما كان فهو اما رطب
او يابس فالحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والبارد
الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الارض وهذا التقسيم باعتبار
الكيفية وباعتبار الحركة ينقسم اولا الى الخفيف والثقيل لانه اما ان يكون
اكثر حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف او الى جهة السفل وهو الثقيل ف
الخفيف ان كان جميع حركته الى جهة الفوق فخفيف مطلق وهو النار والا

عشا به تلك الكيفية في اجزاء المركب ان لا تكون تلك الكيفية في بعض الاجزاء اقوى
منها في البعض الاخر لتكون في جميع الاجزاء على حد واحد من القوة فان قيل
المراد بالقوى في قوله وفعل بعضها في بعض بقواها المتضادة ان كان هو الصور
النوعية لم يصح وصفها بالتضاد لان الصور النوعية جواهر والجواهر لا توصف
بالتضاد اذ التعاقب على الموضوع معتبر في مفهوم التضاد والمتعاقب على
الموضوع انما هو العرض لا الجوهر وان كان هو الكيفيات فاسناد الفعل
والتاثير اليها يستوجب كون الكيفية الواحدة فاعلا ومنفعلا بالنسبة الى ما
تقابله الا دفعة فيلزم كون الشي الواحد بالنسبة الى شي واحد فاعلا ومنفعلا
في حالة واحدة وانه محال او على التعاقب فيلزم صيرورة ما هو غالب مغلوبا
عن مغلوبه وبالعكس وهو ايضا محال قلنا المراد بالقوى اما الصور
النوعية والمراد بكون العنصري فاعلا انا الصورة فاعلية الصورة كما قال
هذا البناء محكم باساسه وانما المراد محكم اساسه وصح اتصافها بالتضاد
اما لان المراد به التخالف لا التضاد الحقيقي او لانه تجوز من باب وصف الشي
بصفة ما هو من سببه اي بقواها المتضادة كيفياتها واما الكيفيات ويكون
الباء في بقواها للسببية ويكون المعنى على هذا التقدير ان العناصر عند الامتزاج
ينفعل بعضها اي صور بعضها عن بعض بواسطة الكيفيات فان الصورة النارية
مثلا تؤثر بواسطة كيفية الحرارة في الماء والصورة المائية تؤثر بواسطة
البرودة في النار فالفاعل هو الصورة النوعية والمنفعل في بادي النظر يظن
انه هو الكيفية وبامعان النظر ينكشف ان المنفعل اولا هو المادة ثم الكيفية
بواسطة المادة وان صورة كل من العناصر تنفعل بواسطة اصل الكيفية في مادة
الاخر بازالة صورة الكيفية عنها فتامل في هذا المحل حق التامل اذ به يندفع

الشبهات في الباب والله الموفق لسلوك منهج الصواب قال فصل في كائنات
الجو اقول المراد بكائنات الجو ما يحدث عن العناصر بغير تركيب وتسميتها
بكائنات الجو اما لان اكثر هذه الاشياء يحدث في الجو العالي او لانها انما يحدث
تاثيرها في جانب الجو من العلويات ولما كانت الاشياء المبحوث عنها في هذا
الفصل كلها متكونة من بخار او دخان كان ما يجري ان يشتغل اولا ببيان ماهيتهما
فنقول اشعة الكواكب وغيرها من المسخنات اذا اثرت في مياه صادفتها
في بعض المواضع استحال بعض تلك المياه بتسخينها اجزاء هوائية تتصاعد بحسب
اقتضاء سخونتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا لا يتميز به الحس
عن تلك المختلطات بهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة عن الماء
المختلط بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا اوقعت هذه المسخنات على بعض
المواضع الغائرة واحدثت بشدة التسخين هناك اجزاء نارية فتصادف تلك
الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحراق تشبثت بها واحدث منها بالاحراق اجزاء
هوائية تتصاعد مختلطة باجزاء ارضية لطيفة هبائية انفصلت عن تلك الاجسام
بهذه الاجزاء الهوائية المتصاعدة المختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان
وهاهنا مقدمة اخرى لا بد من تمهيدها وهي ان كرة الهواء بسبب انها اقرب
منها الى كرة الارض والى مخالطة الاجزاء الارضية ومتاثرة بوقوع شعاع النيرين اما وان ما
بعد منها عنها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين احاطت احداهما بالاخرى
الكرة الاولى المحيط هو اشفاف صاف عن شوب الكثافة التي تحصل من اختلاط
الاجزاء الارضية والمائية والثانية المخالطة حصلت لها بالاختلاط المذكور
كثافة فتقبل لها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل وباعتبار اختلاطها
بالابخرة كرة البخار وباعتبار حدوث الرياح فيها كرة النسيم والمخالطة

ينتفي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية ان تكون باردة الا
ان انعكاس الاشعة المسخنة عن وجه الارض يسخن منها ما قرب من كرة الارض
الى حد معين من تحتها وما فوق ذلك الحد باق على برودته فتسميتها لتلك الاجزاء الباردة
بهذه الكرة الباردة من الهواء التي كرة الزمهرير اذا مهدت هذه المقدمات
فاعلم ان الاشياء التي يبحث عنها وعن اسباب حدوثها في هذا الفصل اما اشياء
حدوثها في الجو واما اشياء حدوثها في الارض اما التي حدوثها في الجو فمنها السحاب
والمطر والثلج واشباهها وسبب حدوثها ان الابخرة الحادثة في بعض الاحياز
اذا ارتفعت عن سطح الارض وتصاعدت فاما ان يصل تصاعدها الى كرة
الزمهرير او لا فان وصلت اليها فان لم يكن البرد هناك قويا تكاثف البخار
الواصل اليها لما من البرد الغير البالغ وينزل منها قطرات الماء الحاصلة
من البخار بالتكاثف بنزول قطرات الماء في الحمامات من الابخرة المتكاثفة
بالبرد في اعاليها فالبخار المتكاثف بالوصول الى كرة الزمهرير هو السحاب
والقطرات النازلة هي المطر وان كان البرد قويا فان اثر ذلك البرد
القوي في اجزاء السحاب قبل اجتماعها وصيرورتها قطرات ما يحصل منها الثلج
وان اثر فيها بعد صيرورتها قطرات بالاجتماع يحصل منها البرد وان لم يصل
الابخرة بالتصاعد الى كرة الزمهرير فان كانت كثيرة غليظة لها قوام متراكم
فربما انعقد منها سحاب ماطر ان تكاثف ببرد يصيبها يشاهد ذلك في قلل
الجبال احيانا وقد لا ينعقد بل يبقى بخارا ملتصقا بالارض الى ان يتحلل
بالتسخين ويسمى ضبابا وان كانت رقيقة لا نشاهد لرقتها ولطافتها فاما
ان يتحلل وينقلب بالكلية هواء وهذا القسم لم يعتبر ولم يوضع له اسم واما ان
ينزل منها اجزاء مائية رشية مرتجمدة وهي الطل او متجمدة وهي الصقيع ومنها

الرعد والبرق والصاعقة وحدوثها بسبب ان الابخرة والادخنة اذا تصاعد
ناسها الى كرة الزمهرير وانعقدت الابخرة بالتكاثف سحابا وبقيت الادخنة
محتبسة من السحاب مالت تلك الادخنة اما الى العلو لبقاء سخونتها او الى السفل
لاجتماع اجزائها الارضية وعودها الى حيزها الطبيعي بزوال السخونة وانفصال
الاجزاء الهوائية عنها فتمزق السحاب تمزقا عنيفا فيحصل منه الرعد وان وقع اصطكاك
شديد من الدخان والسحاب اشتعلت منه نار مثل ما اشتعل من اصطكاك
الزند والحجر فان لطفت تلك النار في الجو عقيب اشتعالها بلا تراخ للطافتها
فهي البرق وان تشبثت باجزاء ارضية محترقة متحصلة من الدخان فيها دهنية
او كبريتية ولت تلك الاجزاء لغلظها مشتعلة فيحرق ما لاقتها في مسافة حركتها
من الاجسام وهي الصاعقة ومنها الريح وذكر لحدوثها اسباب اربعة احدها
ان السحاب اذا ثقل لشدة تكاثفه بالبرد اندفع الى جهة السفل فيحصل منه
الريح اما لاجل ان السحاب يصير نفسه ريحا بواسطة انه يتسخن بالحركة فيتحلل في
اثناء الحركة اجزاؤه المائية ويصير كله هواء متحركا وهو الريح واما لاجل ان الهواء
الملاقي له يتموج عند اندفاعه الى جهة السفل ويسري بقانون هذا التموج فما وقع
في سمت الاندفاع من الهواء فيحصل الريح من هذا الهواء بسبب ان التموج فيه
وثانيها اندفاع السحاب من جانب الى آخر فان اندفاعه يوجب حركة الهواء
الواقع في سمت اندفاعه فيحصل منه الريح لا محالة ولم يذكر ان الاندفاع لاي
سبب يعرض للسحاب ولعل السبب في ذلك تراكم السحب في موضع واحد و
تزاحمها فيندفع بعضها بالتزاحم الى الاطراف او تكون السحب المتراكمة
مختلفة القوام فيدفع الكثيف الرقيق الى جانب حسب ما تقتضيه وضع وقوعها
وثالثها تخلخل الهواء الكائن في ناحية اذا تخلخل وازداد مقداره فلابد ان

تشغل شغلا من حيز الهواء الذي ورائه فيقتضي هذا الهواء المجاور من حيزه ضرورة امتناع
التداخل الى حيز هواء آخر مجاور له وهكذا يسري المدافعة الى حيث تنتهي فيحصل
الريح ورابعها تبرد الدخان بثقله وتدافع الهواء الواقع في سمت نزوله حسب ما
قلنا في نزول السحاب بعينه ومن الريح ضرب يقال له السموم وهي ريح محرقة قد تكون
فيها جمرة تشعل النيران لاختلاطها باجزاء مشتعلة قيل انها تقع من مادة
الشهب وقد يحصل السموم بمرور الريح على ارض غلبت عليها الحرارة فيكتسي
منها حرارة متعفنة محرقة تفسخ اعضاء الحيوان بالتعفن عند الاصابة ومنها قوس
قزح وسبب الاحساس بها وقوع اجزاء صغيرة شفافة متفارقة غير متحدة بالاتصال
فوق الافق في مقابلة الشمس بحيث لو كانت الشمس في ناحية الشرق من الافق
كانت تلك الاجزاء في ناحية الغرب منه او بالعكس شبيهة بالمرايا المصقولة ينعكس
عنها الاشعة الواقعة عليها لوقوعها قدام جسم كثيف من جبل او سحاب مظلم فان
الجسم الشفاف كالبلور والزجاج يصير كالمرآة في انعكاس الاشعة عنها
وحكاية الاشباح عند وقوعها امام جسم كثيف وتكون وقوع تلك الاجزاء
الرشية على الصفة المذكورة عندما تكون الشمس قريبة من الافق غير بعيدة
عنه حد الآن للاجزاء الرشية الكائنة في الجو للطافتها تتحلل سريعا بادنى سخونة
تصيبها من ارتفاع الشمس ويكون تلك الاجزاء على وضع ينعكس الشعاع البصري
عن كل منها الى السطح الشمس بان ينطلق الشعاع المنعكس من كل واحد منها
على الخط المستقيم الواصل بينه وبين الشمس بحيث ينطبق زاوية الانعكاس
المساوية لزاوية الشعاع على الزاوية التي يحيط بها الخط المذكور مع الضلع
الآخر لزاوية الانعكاس ويكون تلك الاجزاء واقعة على هيئة الاستدارة
بحيث لو اخرج من الشمس خط مستقيما الى واحد من تلك الاجزاء وادرناه

على قطر الافق المار بدائرة ارتفاع الشمس مرت الدائرة المرتسمة من طرفه الكائن
عند الجزء المذكور في جميع تلك الاجزاء فاذا اتفق وجود تلك الاجزاء على الشرايط المذكورة
واستدير الان ان الشمس ناظرا اليها انعكست الاشعة البصرية الواقعة عليها
الى سطح الشمس فيودي كل منها ضوء الشمس دون شكلها اذ لو ادى كل منها شكل
الشمس بتمامه لاحس من كل منها شكل الشمس بتمامه كما يحس في كل من المياه الكائنة
في الاواني المختلفة والسبب في ان كل واحد منها لا يودي شكل الشمس بل ضوءها
هو ان كل واحد من تلك الاجزاء كالمراة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس والمراة
اذا صغرت جدا بحيث لا يحيط قاعدة الشعاع المخروطي المنعكس عنها بسطح
المرئي بل يبقى من السطح شيء خارج عنها فانها لا تحكي شكل المرئي بل ضوءها ولونها
فقط فيرى من تلك الاجزاء الاستدارة هذه لملاقاتها قوسا من دائرة قريبة من
النصف عند قرب الشمس من الافق متنقصة عنه بحسب ارتفاعها لانتقاص الاجزاء
التي تنعكس فيها الاشعة الى الشمس من الطرفين بحسب ارتفاعها مختلفة الالوان
بحسب اختلاط ضوء الشمس مع اللون الظاهر في تلك الاجزاء اذ المراة الملونة لا تحكي
لون المرئي كما هو بل تودي لونا مركبا من لون نفسها ومن لون المرئي فان الناظر
الى المراة الملونة يرى لونه مشوبا بلون تلك المراة كما دل عليه التجربة فهذه القوس
المذكورة مع ما ذكر من سبب الاحساس بها هي قوس قزح مع سببها ومنها الهالة
وسببها ايضا اجزاء رشية صقيلة غير متصلة بحيث تكون كل منها كالمراة الصغيرة
وقعت من الناظر والقمر فاذا نظر الناظر الى جرم القمر ووقع الشعاع المخروطي
الخارج عن رطوبة الجليدية على تلك الاجزاء الرشية نفذ منهم الشعاع المخروطي مع
ما يعرض منه من الشعاع على الاستقامة ووقع على جرم القمر فيرى بها جرم القمر
وما وراء ذلك الشعاع القوي النافذ من الشعاع المحيط به اذا وقع بعضه

في هذه الاستدارة على ما يساوي نسبته الى جرم القمر والحدقة من تلك الاجزاء الرشية
انعكس من تلك الاجزاء الرشية الى القمر فيودي كل منها ضوء القمر دون شكله لما ذكرنا
من العلة في قوس قزح فيرى من تلك الاجزاء دائرة مضيئة محيطة بالقمر هي الهالة ومنها
الشهاب وما يشبهه وسببها ان الدخان المتصاعد اذا وصل في تصاعده الى
كرة النار اشتعل فان كان ذلك الدخان غير متصل بالارض وكان لطيفا ينقلب
كله بعد الاشتعال نارا اشتعالا فيغوص عن الحس تحقيقا ويظن انها انطفت وهو الشهاب
وان كان غليظا بقي بعد الاشتعال مدة طويلة تحدث منه الكواكب ذوات الاذناب
وعلامات اخر حمرا وسودا هايلة وان كان متصلا بالارض نزل الاشتعال بسريانه
في اجزاء الدخان في الاتصال الى الارض نزول اشتعال دخان السراج المنطفي
عند وصوله الى شعلة سراج اخرى فوقه في الاتصال الى السراج المنطفي فيشتعل ثانيا
ويسمى هذه النار النازلة حريقا لاحراق الاجسام الكائنة في مواضع نزولها
بها واما التي حدوثها في الارض فالمذكور منها ههنا هو الزلزلة وانفجار العيون
واما الانفجار ففيه ان الابخرة المتكونة تحت الارض اذا مالت الى جانب واحد
من برد الارض ما بعدها مياها مختلطة باجزاء بخارية فربما يجد تلك المياه منافذ من
الارض فتخرج منها وربما انشقت الارض عنها لكثرتها وقوة الابخرة التي معها فان
كان لتلك المياه مدد من جهة الفواعل والقوابل بحيث كلما نبع شيء منها حدث عقيبه
منها شيء وهكذا غير زايد في القدر لانقطاع المدد وهو العين الراكدة
واما الزلزلة ففيها ما يحتبس في الارض من بخار او دخان او ريح كثير المقدار
فيتحرك طالبا للخروج ولا يجد منفذا يخرج عنه اما لاستحصاف ظاهر الارض واما
للحبس وضيق المسام الارضية فيحرك قطعة من الارض تحريكا عنيفا يودي الى انشقاق
الارض فيسمع صوت هائل من انشقاقها وربما يظهر من موضع الانشقاق

على الاتصال فهو العين الجارية
الخارج منها في موضع غائر
صح

بحث مسعود

نار محرقة او مياه مختلطة باجزاء حماة من الارض واعلم ان القوم لا يزعمون انحصار اسباب الحوادث المذكورة فيما عدوه منها بل غاية ما يزعمون في ذلك ذكر ما احاطت به علومهم من الاسباب بالحدس او التجربة لا غير لمن الجائز ان يكون لكل منها اسباب سوى ما ذكروه وكيف لا وقد ذكر بعضهم لبعض تلك الحوادث اسبابا غير ما هو المشهور فيما بينهم بل يمكن ان يكون لها من الاسباب ما لا تفي بدركه العقول البشرية الموصوفة بالقصور وانما يحيط بكنهه من هو عليم بذات الصدور

فصل في المعادن اعلم ان كل جسم مركب من العناصر فمن شانه ان صورته النوعية حفظ تركيبه عنها اجزاؤه العنصرية المتداعية بطبايعها الى الانفكاك عنه فان لم يصدر عنها اثر في المركب سوى الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية والجسم المركب المتنوع بها معدن وان صدر عنها مع الحفظ التغذية والتنمية لا غير فهي النفس النباتية والجسم المتنوع بها نبات وان صدر عنها الحس والحركة الارادية مع ما يصدر عن النفس النباتية فهي النفس الحيوانية والجسم المتنوع بها حيوان والحيوان ان تعلق به نفس مجردة هي مصدر للنطق وادراك الكليات فهو الانسان والا فهو الحيوان الاعجم واعترض على هذا التقسيم بان المرجان له نما كنما الاشجار مع انه عد من المعادن وكذا النخيل بل الاشجار كلها معدودة في انواع النباتات مع ان لها حركات كانها ارادية فان بعض الاناث من النخيل يميل الى الجنس الذكور منها ميلا عشقيا ويتحرك الى جهته وكذا عروق الاشجار يميل الى جانب الماء واغصانها يميل عن الجدار الواقع في سمت حركتها واجيب بعدم كون ازدياد المرجان في الاقطار بطريق التنمية وكذا بعدم كون حركات الاشجار بالارادة وان كانا محتملين فليسا بمقطوع بهما فلا يصح الجزم بكون المرجان ناميا لنموه ولا بكون الشجر عادما للحركة الارادية

فلهذا

فلهذا غير بعضهم وجه التقسيم وقال المركب ان تحقق كونه ذا حس وحركة ارادية فهو الحيوان والا فان تحقق كونه ناميا فهو النبات والا فهو المعدن فعلى هذا يكون المعدن اسما لمركب له صورة نوعية اثرها الظاهر المتيقن في ساير انواعه حفظ التركيب وهو جنس تحته انواع كثيرة يتكون كلها من الابخرة والادخنة المحتبسة تحت الارض واختلاف تلك الانواع لاختلاف موادها من الابخرة والادخنة كمية وكيفية واختلاف تاثر الفواعل لاختلاف الاستعدادات في موادها وساير اجزاء العلة التامة لكوننا نذكر المواد عند التركيب ان غلب عليها البخار تولد منها الشب والبلور والياقوت والزيبق والرصاص وغيرها من الجواهر الشفافة وفي عد الزيبق والرصاص في هذا القسم نظر اما الرصاص فلانه من الاجساد السبعة التي تتولد من امتزاج الزيبق والكبريت على ما سيصرح به الآن ولانه لا شفيف فيه واما الزيبق فلانه لا شفيف فيه ايضا ولما تقرر عندهم انه متولد من جسم مائي خالطته اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث لا يوجد له سطح الا وهو مغشي بغلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب سبالي مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بغلاف ترابي يحفظها وان غلب عليها الدخان تولد منها الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط الزيبق والكبريت على انحاء مختلفة تتولد الاجساد السبعة المنطرقة وهي الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والاسرب والخارصيني وهذا القدر من الكلام ههنا كلام اجمالي اقتصر عليه المصنف وتفاصيلها مذكورة في المطولات فمن رامها فليطالعها واعلم ان احكام هذا الباب ليست من الاحكام التي يتاتى بالبراهين بل الطريق الموصل الى العلم بها انما هو الحدس او التجربة لا غير فصاحب التجربة اذا

ليست

الحدس هو القاطع بهذه الاحكام واما من دونه فقصارى امرها فتقلدين
لمن وثق من اصحاب الحدس والتجربة واراد في كلامه على سبيل الحكاية عنه فلهذا
اقتصرنا اثر المص في الميل الى الاختصار والتجنب عما لا يغني من الاكثار قال
فصل في النبات الخ اقول النبات جسم مركب له صورة نوعية اثرها
المستقن الشامل لانواعها التنمية والتغذية مع حفظ التركيب والمص عبر عنها بلفظ
القوة حيث قال وله قوة اذ الصورة النوعية يطلق عليها القوة باعتبار كونها
مبدأ للفعل او الانفعال وحكم عليها بانها عديمة الشعور ذهابا منه الى التقسيم
المشهور اللهم الا ان يعني بعدم الشعور عدم تعقله على ما ذهب اليه اهل التحقيق وانما
تصدر عنها الحركات المختلفة كالجذب والامساك وغيرهما بالآلات المختلفة
من الجاذبة والماسكة وغيرهما وهذه الصورة النوعية هي النفس النباتية المعرفة
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي فالكمال ما يكمل به
النوع في ذاته او صفاته الاول اعني ما يكمل به النوع في ذاته هو الكمال الاول
لتقدمه على النوع ومنه الصورة النوعية لان الصورة الجسمية مع الهيولى
طبيعة جنسية ناقصة غير محصلة انما تحصل وتكمل نوعا بانضمام الصورة النوعية
اليها والثاني اعني ما يكمل به النوع في صفاته وهو ما يتبع النوع من العوارض
هو الكمال الثاني لتأخره عن النوع والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي
ما يكون له قوى مختلفة هي الآلات في صدور الافعال المختلفة عن
صورته النوعية وقوله من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي متعلق بقوله آلي اي
آلي حصلت آليته المعينة من جهة الامور المذكورة لا من غيرها والحصر
مستفاد من القرينة الحالية لانه بصدد تعريفها عن النفس الحيوانية والانسانية
والتميز انما يحصل بالحصر لاشتراك النفوس الثلث في الامور المذكورة فالكمال

[right margin:] ... الجسم النباتي في الاقطار / ... الطبيعي المسماة نموا / ... المختلفة

بمنزلة الجنس متناول لكل كمال وقوله اول يخرج الكمالات الثانية فان شيئا منها
لا يسمى نفسا وقوله لجسم طبيعي احتراز عن الصور الحالية للاجسام الصناعية كالهيئة
الحاصلة للسرير وقوله آلي احتراز عن صور البسايط والمعادن وقوله
من جهة ما يتولد الخ احتراز عن النفس الحيوانية والنفس الناطقة فحصل لنا من
ذلك ان النفس النباتية لها قوى ثلث هي آلات في صدور الافعال الثلثة
المذكورة من النفس النباتية احدها الغاذية وهي آلة التغذية وثانيها النامية
وهي آلة التنمية وثالثها المولدة وهي آلة التوليد فالغاذية هي التي تحيل
الجسم الغذائي الوارد على محلها الى جوهره وتلصقه به فيصير ذلك الملصق
بدلا عما تحلل من جوهر المحل بالحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات
التي لا محيص عنها والنامية هي التي تحيل المحل زائدا في اقطاره الثلثة
الطول والعرض والعمق الى ان يبلغ المحل غاية النشو زيادة كائنة
على تناسب طبيعي اي لكون الزيادات الثلث الحاصلة في الاقطار
الثلثة على نسبة يقتضيها طبيعة المحل فقوله في الاقطار احتراز عن الزيادة
الصناعية فانها لا تكون في الاقطار الثلثة لان الزيادة الصناعية في بعض
الاقطار توجب النقصان في بعض آخر وقوله الى ان يبلغ غاية النشو احتراز
عن السمن فان معنى هذا القيد كون البلوغ الى غاية النشو غاية الكفو
للزيادة في الاقطار والزيادة في السمن ليست غايتها البلوغ الى
غاية النشو فان السمن قد يحصل بعد غاية النشو وذو الغاية لا يحصل
بعد الغاية وقوله على تناسب طبيعي احتراز عن الزيادة التي ليست في المجرى
الطبيعي كالورم هكذا قيل والحق ان الزيادة في السمن ليست على
التناسب الطبيعي فلا حاجة الى قوله الى ان يبلغ غاية النشو للاحتراز

الهضم الان فقال ذكر هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز والمولدة
هي التي تفرز من الجسم جزءا وتحيل مادة يخصها فرمن نوعه بهيئة لقبول صورة النوع
والقوة الغاذية تخدمها قوى اربع وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
لان الجسم الغذائي انما يصير غذاء اذا استحال من صورته الى صورة الجسم
المغتذي فانه دون الاستحالة يمتنع ان يصير جزءا من المغتذي فلابد من قوة
تجذب الغذاء الى موضع من المغتذي يحصل فيه الاستحالة وهي الجاذبة وبانه
الاستحالة لا تحصل دفعة بل في زمان لان الجسم الغذائي له اطوار يتحرك فيها
الى ان يحصل له بالآخرة صورة المغتذي فلابد من قوة اخرى تمسكه في
موضع الاستحالة زمانا يحصل فيه الاستحالة وهي الماسكة ولابد من قوة اخرى
تحيله وتهيئه لقبول اثر الغاذية من التشبيه والالصاق وهي الهاضمة
والجسم الغذائي ليس جميع اجزائه صالحا لان يصير جزءا من المغتذي بل يبقى
منه في كل دفعة ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي وتلك الفضول في
المغتذي يضره من جهة تضييق المكان والضغط فلابد من قوة اخرى تدفع
تلك الفضول وهي الدافعة والنامية تفعل فعلها الى آخر سن النمو وبعد
ذلك تقف عن فعلها واما الغاذية فتفعل فعلها الى ان تعجز عنه فيودي الى
فساد التركيب واعلم ان من القوى النباتية قوة اخرى لم يذكرها
المص من شانها تصوير المادة التي تفصلها المولدة بصورة نوع المحل
حتى يحصل المتولد بالفعل والتقسيم التام ان يقال القوة النباتية
اما ان يكون فعلها لبقاء الشخص او لبقاء النوع والاول اما ان
يكون اثره النماء وهي النامية او الاغتذاء فقط اما ان يكون فعلها
التغذية وهي الغاذية او مقدماتها من الجذب والامساك والهضم و

الدفع وهي الخوادم الاربع للغاذية والثانية اما ان يكون فعلها تحصيل مادة المتولد وهي
المولدة او تصويرها وهي المصورة فصل في الحيوان اقول الحيوان
جسم مركب اختص من المركبات بالنفس الحيوانية التي تشارك النفس النباتية في افعالها
وتمتاز عنها بادراك الجزئيات والحركة الارادية وعرفها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من
جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة والقيد الاخير اعني قوله من جهة ما يدرك الخ
يخرج منطوقه النفس النباتية والجسم المفهوم منه بالقرينة الحالية النفس الناطقة والكلام
في القيود الباقية كما ذكرنا في النفس النباتية بعينه لا تغيره فللنفس الحيوانية باعتبار ما يصدر
من الآثار قوتان احديهما القوة المدركة والاخرى المحركة اما المدركة ففي اما حواس
ظاهرة تدرك الامور المادية المتعلقة بها او باطنة تدركها لا منها فالحواس الظاهرة
خمس الاول حاسة السمع وهي قوة محلها العصب المفروش في مقعر الصماخ من شانها
ادراك الاصوات والحروف والصوت كيفية تحدث في الهواء تموجه بسبب قرع عنيف او
قلع عنيف او قلع هو تفريق عنيف والحرف هو هيئة عارضة للصوت تتميز بها صوت
عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع قوله تميزا في المسموع للاحتراز
عن هيئة تتميز بها صوت عن صوت آخر مثله تميزا لا في المسموع كالطيب وهو ملائمة الطبع
فان الصوت الطيب الملائم للطبع انما تميز عن غيره بالوجدان لا بالسمع وهذا التعريف
اورده الشيخ في الشفا واعترض عليه بان الحرف ليس هو الهيئة العارضة للصوت فقط
بل هو الصوت مع الهيئة ولعل الصواب ما ذكره المعترض اذ الصوت والحرف
كلاهما مسموعان فلو كان الحرف هي الهيئة العارضة للصوت لكان المسموع عند
سماع الحروف شيئين الحرف والصوت وليس كذلك لان المسموع انما هو الحرف لا
غير وهذا ظاهر عند الرجوع الى النظر الثانية حاسة البصر وهي قوة محلها
العصبتان المجوفتان النابتتان من مقدم الدماغ المتقاطعتان على هيئة

الصليب المشتبهان الى العينين من شانها ادراك الاضواء والالوان الثالثة حاسة
الشم وهي قوة محلها الزائدتان النابتان في اقصى الخيشوم الشبيهتان بحلمتي الثدي
من شانها ادراك الروايح الرابعة حاسة الذوق وهي قوة محلها العصب المفروش
على سطح اللسان من شانها ادراك الطعوم الخامسة حاسة اللمس وهي قوة محلها
العصب الساري في الجلد كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والملاسة والخشونة واللين والصلابة والثقل والخفة واللزوجة
والهشاشة والحواس الباطنة ايضا خمس الاول الحس المشترك ومحله مقدم
التجويف الاول من الدماغ تنتهي اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كانها
عين تنشعب منها خمسة انهار واستدل على مغايرته للحواس الظاهرة بان
القطرة النازلة ترى خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا
وليست رؤية الخطين المذكورين بطريق التخيل والتذكر لما غاب عن
البصر بعد الحضور حتى يمكن التوسل بهما في الخيال بل بطريق المشاهدة
لهذان الخطان المشاهدان ليسا في الخارج ضرورة انه ليس في الخارج الا
القطرة والنقطة ولا في حاسة البصر اذ هي لا تدرك الا المقابل فهما اذن
في قوة اخرى يحصلان فيها باتصال ارتسامات صورة القطرة والنقطة
فيها عند كونهما في حدود المسافة حسب اتصال تلك الحدود واما البحث في
هذا الاستدلال بجواز اتصال تلك الارتسامات في البصر ومنع زوال الانطباع
بزوال المقابلة لمنع اشتراط المقابلة في الاحساس البصري فمما لا ينبغي ان
يلتفت اليه لكونه انكارا للامر الضروري وان كان القائل به حكيما فاضلا
والحواس الثانية الخيال وهي قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات
بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت اليها فهو

خزانة للحس المشترك فان الصور المحسوسة بالحس المشترك تبقى محفوظة بعد غيبوبة المادة و
ذلك ظاهر يعرفه كل احد بالوجدان فههنا قوة حافظة للصور ليست هي الحس
المشترك لانه مدرك للصور والمدرك لا يحفظها لان الحافظ لو كان هو المدرك
لكان الحفظ والادراك شيئا واحدا اذ ليس واحد منهما شيئا سوى الارتسام
فيدوم الادراك بدوام الحفظ ويمتنع الذهول وليس كذلك فالحافظ للصور
اذن قوة اخرى مغايرة للحس المشترك وهي الخيال واعترض على هذا
الدليل بانا لا نم لزوم كون الحافظ للصورة قوة فينا اذ من الجائز ان
تكون استحفاظها في بعض الاشياء الغائبة عنا ويكون تذكرنا اياها بعد
الذهول بسبب اتصالنا بذلك الغائب فانه اذا تحقق لنا ملكة الاتصال يحصل
لنا التذكر بالاتصال واذا زالت عنا ملكة الاتصال زال التذكر بالكلية واستمر
النسيان وهذا الاعتراض مثل الاول في السقوط فان الغائب الحافظ للصور
اما ان يكون جوهرا مفارقا او قوة جسمانية والاول بط لان المفارق لا
يرتسم فيه الصور الجزئية المكتنفة بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه لو امكن ان
تدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال لامكن ان يبصر شخص ويسمع
بباصرة الغير وسامعته وبطلان ذلك لا يخفى على احد الثالثة الوهم وهي
قوة محلها اخر التجويف الاوسط من الدماغ من شانها ادراك المعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوة عمرو وهذه القوة هي التي تحكم في الشاة
بان الذئب مهروب عنه فتوجب ان تفر عنه وان الولد معطوف عليه فتوجب
ان تعطف عليه وهذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها مستخدمة اياها استخدام
العقل القوى العقلية باسرها الرابعة الحافظة وهي قوة محلها التجويف
الاخير من الدماغ من شانها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة

للوهم كالخيال للحس المشترك الحافظة المتصرفة وهي قوة محلها مقدم التجويف
الاوسط من الدماغ من شأنها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب
والتفصيل فتركيب الصور بعضها ببعض مثل ان تتصور انسانا ذا راسين او
جناحين وتفصل بعضها عن بعض كما اذا تصور انسانا عديم الراس وتركيب
المعاني بعضها مع بعض مثل ان يتصور صداقة زيد مع سخاوته وتركيب بعض
الصور ببعض المعاني مثل ان تتصور سواد عمرو مع عداوته وجمال بكر مع صداقته
وهذه القوة يستعملها العقل تارة والوهم اخرى وبالاعتبار الاول تسمى
مفكرة لتصرفها في المواد الفكرية وبالاعتبار الثاني تسمى متخيلة لتصرفها في
الصور الخيالية واختصاص القوى المذكورة بمواضعها المعينة مستفادة من
اختلالها بعروض الآفة لتلك المواضع واما القوى المحركة فاثنان احديهما القوة
الباعثة والثانية الفاعلة اما الباعثة فهي قوة تحمل القوة الفاعلة على تحريك
الاعضاء عند ارتسام صورة امر مطلوب او مهروب عنه في الخيال فهي ان حملتها
في التحريك طلبا لتحصيل الشيء المستلذ عند المدرك سواء كان ذلك الشيء نافعا
بالنسبة اليه في نفس الامر او ضارا تسمى قوة شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق
الى تحصيل المستلذ المسمى شهوة وان حملتها في التحريك طلبا لدفع الشيء المنافر
عند المدرك ضارا كان في نفس الامر او نافعا تسمى قوة غضبية لابتناء
هذا الحمل في الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما القوة الفاعلة فهي التي
تشنج العضلات مرة للتحريك الانقباضي وترخيها اخرى للتحريك الانبساطي في
حسب ما تقتضيه القوة الباعثة ولا فصل في الانسان اي احوال الانسان
مختص من بين المواليد الثلثة بالنفس الناطقة المشاركة للنفس النباتية والحيوانية
في افعالها الممتازة عنها بادراك الامور الكلية وصدور الاعمال الفكرية

فلذلك

فلذلك عرفنا بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الامور الكلية وتفعل
الافعال الفكرية فقوله من جهة ما تدرك الخ مخرج للنفسين عن التعريف وباقي القيود
مشترك من التعريفات الثلث من غير فرق فللنفس الناطقة باعتبار ما يخصها من
الآثار قوتان قوة عاقلة بها تدرك التصورات والتصديقات البديهية و
الكسبية اي الامور التصورية والتصديقية التي تحصل بالبديهة او الكسب وقوة
عاملة بها تحرك البدن الى الافعال الجزئية بالفكر والروية على مقتضى آراء يخصها ومعنى
قوله على مقتضى آراء يخصها ان الافعال الجزئية انما تصدر عن القوة العاملة بواسطة
ان الانسان يتفكر فيؤدي فكره الى راي واعتقاد يخص فعل من الاعمال الجزئية
ويقتضي صدوره عن القوة العاملة فتحرك القوة العاملة البدن الى ايقاع هذا العمل ١
في وفق مقتضى الراي المذكور مثلا اذا فكر الانسان فيؤدي فكره الى اعتقاد
ان المسافرة الى موضع كذا مقتضي مصلحة ما اعتقادا يقتضي صدور المسافرة عنه
حركت قوته العاملة بدنه الى المسافرة على وفق مقتضى الاعتقاد المذكور وللقوة العاقلة
مراتب اي للنفس الناطقة باعتبار قوتها العاقلة وآثارها اربع مراتب المرتبة الاولى
الحاصلة لها في مبدأ الفطرة من خلوها عن الادراكات كلها لكن مع استعدادها
لها ولما اتصفت بها وتسمى في هذه المرتبة عقلا هيولانيا لشبهها بالهيولى
التي هي في نفسها خالية عن الصور كلها ومستعدة لها المرتبة الثانية ان
تحصل لها علوم بديهية واستعدت بذلك لاكتساب النظريات استعدادا
قريبا وتسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات المرتبة
الثالثة ان تصير النظريات مخزونة عندها بتكرر الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنها لا تشاهدها بالفعل وتسمى عقلا بالفعل
اما المسبوقية بهذه المرتبة بحصول النظريات بالفعل واما لتمكن النفس من استحضارها

بالفعل متى شاءت المرتبة الرابعة ان يصير المعقولات حاضرة عندها وهي تطالعها
عند ارادة عنها وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب على ما اشرنا اليه
من قبل وتسمى عقلا مستفادا لكونها مستفادة من العقل الفعال ثم ان العقل
بالملكة الذي من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في غاية
القوة ذا ملكة الاتصال بعالم الغيب بسرعة بحيث يحصل له النظريات باسرها
بطريق الحدس مستغنيا عن تحصيلها بالحركات الفكرية يسمى قوة قدسية
لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وقاذورات العلائق الطبيعية هذا كلامه
في النفس الناطقة ومراتبها ثم انه اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها ان
القوة العاقلة ذات مجردة عن مادة اذ لو كانت مادية لكانت ذات
وضع لكنها يستحيل ان يكون ذات وضع اذ لو كانت ذات وضع فاما ان
لا ينقسم اصلا او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع من الجواهر فهو منقسم
على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا الى الثاني لان معقولاتها ان
كانت بسيطة لزم انقسامها لان الحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما
اذ الحال في احدى جزئي المحل من الحال غير الحال في جزئه الاخر منه وفيه
نظر لان الحال في المنقسم انما يكون منقسما ان لو كان الحلول سريانيا ولا دليل
عليه واما الاستدلال بان الحال في احد جزئي المحل غير الحال في الجزء الآخر فليس
بشيء فان المغايرة انما تثبت ان لو ثبت انقسام الحال فاثبات الانقسام
بالمغايرة يكون مصادرة على المطلوب وان كانت مركبة وكل مركب لا بد
ان ينتهي تركيبه الى البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية
فلزم انقسام تلك البسائط لان المركب انما يتعقل بتعقل البسائط فان
قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا المركب

اما ان يتعقل ببسائطه او بخاصته فان يتعقل ببسائطه لزم انقسام تلك البسائط
بانقسام القوة العاقلة وان يتعقل بخاصته فتلك الخاصة ان كانت بسيطة لزم
انقسامها وان كانت مركبة فاما ان يتعقل ببسائطها فيلزم انقسامها او بخاصة
اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو
محال او ينتهي الى خاصة بديهية فتلك الخاصة البديهية ان كانت بسيطة لزم انقسامها
وان كانت مركبة فان عقلت بذاتها كانت معقولة ببسائطها ولزم انقسامها
فان تعقل المركب بالذات لا يكون الا بتعقل بسائطه وان عقلت بغيرها
لم يكن هي نهاية السلسلة وقد فرضنا نهاية لها هف وثانيهما ان تعقل النفس
جسدانية خ — ليس بالآلة الجسدانية اي القوة العاقلة التي للنفس ليست قوة جسمانية حالة في الجسد
اذ لو كانت القوة العاقلة جسمانية لزم ان يعرض لها الكلال بضعف البدن
عند كبر السن كما هو حال القوى الجسمانية من مبادي الاحساسات
والحركات وليس كذلك اذ البدن وقواه ماخذ بعد الاربعين في الانحطاط
والكلال مع ان القوة العاقلة في ذلك السن ماخذ في الازدياد واما
الخرافة الطارية في اواخر السن الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق
النفس في تدبير البدن المشارف تركيبها الى الانحلال واشتغالها بذلك الاستغراق
عن تعقلاتها واعلم انه يمكن ان يحمل القوة العاقلة في الحكم الاول
على النفس الناطقة ليدل على تجردها والا لكان الحكم الثاني تكرارا للاول ولخلا هذا
المختصر من مسئلة تجرد النفس التي هي من امهات المسائل اذ لم يتعرض لها في موضع
اخر من المختصر كما قد اشرنا الى ذلك في الحكم الاول اشارة خفية وثالثها
ان النفس الناطقة حادثة بحدوث البدن لانها لو لم تكن حادثة بحدوث البدن
لكانت موجودة قبل البدن وانه ح لانها لو كانت موجودة قبل البدن

والاشبح لانها لوكانت موجودة قبل البدن وهي مختلفة متعددة فما اختلافها و
تعددها قبل البدن اما ان يكون بالماهية او بلوازم الماهية او بعوارضها
المفارقة عنها والاقسام باسرها باطلة اما الاولان فلاشتراكهما وامتناع كون
المشترك سببا للتعدد والاختلاف اما اشتراك الماهية فظاهر والا لما اندرجت
النفوس المتعددة في حد واحد ضرورة امتناع اندراج المختلفات بالماهية
في حد واحد واما اشتراك لوازم الماهية فلاستلزام اشتراك اللازم اذ لولا هذا
الاستلزام وجود الملزوم في بعض الافراد بدون اللازم وهذا يبطل الملازمة
بينهما وفي هذا الكلام نظر لانا لا نم ان النفوس المتعددة مندرجة تحت حد واحد
وانما يصح هذا الاندراج اذا كانت لها ماهية واحدة محدودة وهو اول المسئلة
وكيف تكون النفس محدودة وهي بسيطة عندهم والبسائط لا تحد واما التعريفات
المذكورة لها مثل التعريف المذكور ههنا وقولهم النفس هي المشار اليها بانا فليست
بحدود بل هي رسوم على ما لا يخفى عند المحصل واما الثالث فلان العوارض المفارقة
انما تلحق الشيء بسبب القابل لان الماهية لذاتها لا تلحق العوارض لان ما يستحق
الماهية لذاتها لا ينفك عن الماهية فيكون لازما لا عارضا والقابل
للنفس هو البدن لا غير فلو كان اختلافها قبل البدن بالعوارض المفارقة
لزم كونها مقارنة للبدن قبل حدوث البدن والاشبح فثبت ان النفس لو كانت
موجودة قبل البدن لم تختلف اصلا لكنها مختلفة متعددة فلا تكون موجودة قبل
البدن فيكون حادثة بحدوث البدن وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان
يكون اختلافها بالعوارض المفارقة الفائضة من الفاعل قلنا النفس
وما يلحقها من اللوازم والعوارض كلها فائضة من الفاعل لكن فيضان العوارض
المفارقة من المبدأ الفياض مشروطة بمقارنة القابل واختلاف استعداداته

اشتراك الملزوم لزم

فالمقتضي ذات المبدأ في فيضانه فهو لازم غير مفارق واعلم ان هذه الحجة مبنية
على بطلان التناسخ اذ على تقدير صحته لا تتم هذه الحجة لجواز اختلافها قبل الابدان
المتعلقة هي بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها بابدان اخر سابقة لا الى نهاية والمص
لم يتعرض له ههنا نعم بطلانه على ما سيأتي في اخر الالهيات من بطلانه وا دقد فرغنا
عن النزاع من شرح القسم الثاني الذي هو في الطبيعيات من هذا المختصر بعون الله وحسن
تأييده فقد حان لنا ان نشرع في شرح القسم الثالث الذي هو الالهيات مستوهبين
من الله التوفيق لما املناه من اتمامه فان كثير التوفيق لديه وازمة تحقيق الامال
بيديه وفي القسم الثالث في الالهيات وهو مرتب على ثلثة فنون الفن الاول
لما كان العلم الالهي باحثا عن احوال الموجودات التي لا تفتقر في وجودها الى
المادة والموجود الغير المفتقر الى المادة اما ممكن الحلول في المادة كالامور العامة
او ممتنع والممتنع حلوله في المادة اما واجب الوجود لذاته او لغيره رتب المص القسم
الثالث الذي هو في الالهيات من كتابه على ثلثة فنون لبيان هذه الاقسام
الثلثة للموجود الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة
وسماها تقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود لكونها امورا
تقسيم الماهية اليها بحسب الوجود فان الماهية بحسب الوجود تنقسم تارة
الى الواحد والكثير واخرى الى المتقدم والمتأخر واخرى الى القديم والحادث
وكذا انقسامها الى الكلي والجزئي ايضا انقسام بحسب الوجود فان قلت ورتب
هذا الفن على فصول الاول لما كان من المشهور فيما بين القوم ان
الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة هي جزئياته حاول التنبيه على المعنى المقصود
من هذا الكلام فقال ليس معناه ان الكلي امر متشخص واحد بالعدد موجود
في كل واحد من الجزئيات بوجود واحد خارجي اذ لو كان كذلك لزم

فكيف ... تشخيص

الماهية تعرض لها الكلية بحسب ... والجزئية بحسب الوجود الخارجي

اتصاف الشيء الواحد بالتشخص في حالة واحدة بصفات متضادة مثل السواد و
البياض وغيرهما ضرورة اتصاف بعض الجزئيات بالسواد حالة اتصاف بعض الآخر
بالبياض واتصاف بعض منها بالطول حالة اتصاف بعض آخر بالقصر وانه بديهي الاستحالة
بل معناه انه معنى واحد معقول حاصل في النفس مطابق لكل واحد من تلك الجزئيات بمعنى
ان هذا المعنى المعقول في النفس لو وجد في الخارج الا بوجود واحد من تلك الجزئيات
فاذا وجد بوجود اي واحد من الجزئيات لكان هو ذلك الجزئي بعينه من غير تفاوت
اصلا فلمن قيل المعنى المعقول في النفس صورة شخصية في نفس شخصية باعتبار ذاته
وكلية اعني مطابقته للجزئيات المعنى المذكور باعتبار انه مثال للموجود الخارجي غير
متاصل في الوجود فلا تنافي بينهما لاختلاف الاعتبارين هكذا قيل ومن الافاضل
من اجاب عن هذا الاعتراض بان الموصوف بالكلية ليس هو الصورة الشخصية
الحالة في النفس الشخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة الصورة الحالة
التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما تتصور فيه
دون الصورة الحالة ضرورة ان الصورة الحالة لازمه الحلول في النفس
بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الوجود الخارجي واما ما وقع
كلامهم ان الكلي هو الصورة العقلية فان المعنى بالصورة العقلية فيه انما هو المعنى
المذكور لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة
يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك
اللفظي واما الجزئي فلا شك انه موجود في الخارج بمعنى تشخصاته وهي
العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع
وغيرها وتلك العوارض المشخصة امور زائدة على الطبيعة الكلية في الخارج
لان الطبيعة الكلية نفس تصورها غير مانع من وقوع الشركة فيها والتشخص

لو كليا قلنا كونه صورة
في نفس شخصية صح

من حيث هو تشخص مانع منه فلولا ان التشخص امر زايد على الطبيعة لما كان
كذلك قال فصل في الواحد والكثير اقول عرف الواحد بانه الشيء
الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال له انه واحد اي من تلك الجهة وهذا تعريف الشيء
بنفسه فان الشيء باي جهة اخذ انما يعلم ان الواحد يقول عليه من تلك الجهة
ان لو عرف مفهوم الواحد فهذا التعريف يتوقف معرفته على معرفة مفهوم الواحد
فتعريف الواحد به تعريف للواحد بالواحد وانه تعريف للشيء بنفسه والصواب
ان يقال هو ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وقيد بالحيثية ليندرج
الواحد الغير الحقيقي فيه فان الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق
عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج
لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فمن هذه الحيثية يصدق عليه انه لا ينقسم فالتقييد
بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور ثم الواحد اما ان يكون
واحدا بالجنس كالانسان والفرس اللذين اعتبرا واحدا بسبب اندراجهما في
جنس واحد وهو الحيوان او بالنوع كزيد وعمرو فانهما اعتبرا واحدا بالاندراج
في نوع واحد وهو الانسان او بالمحمول كالقطن والثلج المشتركين واحدا
لكونهما موضوعين لمحمول واحد كالابيض او بالموضوع كالكاتب والضاحك
المحمولين على موضوع واحد وهو الانسان او بالعدد وهو ما ليس بمعدود ويحتمل
من احاد منفصل بعضها عن بعض كزيد او بالاتصال وهو المنقسم بالقوة
لا بالفعل الى اجزاء متشابهة كالماء فان الماء من شانه ان ينقسم الى اجزاء
كل واحد منها ماء ايضا او بالتركيب وهو المنقسم بالفعل الى اجزاء تركبت
منها ماهية كالبيت المتركب من السقف والجدران والسفل واما ان
يكون واحدا حقيقيا وهو الذي لا انقسام فيه اصلا كالواجب لذاته وكالعقل

الواحد والنقطة الواحدة واما الكثير فهو الذي يقابل الواحد باحد هذه المعاني
مثلا الكثير بالجنس هو الاشيا المتعددة التي لم تندرج تحت جنس واحد والكثير بالموضوع
للاشيا الكثيرة المحمولة على موضوع واحد والكثير بالعدد ما يكون معدودا مجتمعا
من الآحاد المنفصلة وعلى هذا القياس هذا ما ذكره المص في اقسام الواحد
والكثير وفيه انتشار ووجه ضبطها ان يقال ما يطلق عليه الواحد اما ان يكون
اشيا متعددة او لا فان كان اشيا متعددة فلا بد ان يكون لها جهة وحدة
بها اعتبرت واحد الجهة الوحدة اما ان تكون مقومة لتلك الاشياء او عارضة
لها او لا تكون مقومة ولا عارضة فان كانت مقومة لها فاما ان تكون تمام
ماهية لها او لا فان لم تكن تمام ماهية لها فتلك الاشيا واحد بالفصل وان
كانت تمام ماهية لها فاما ان تكون تمام الماهية المشتركة منها او تمام الماهية
المختصة بكل واحد منها فان كانت تمام الماهية المشتركة فهي الواحد بالجنس
وان كانت تمام الماهية المختصة بكل واحد منها فهي الواحد بالنوع وان
كانت عارضة لها فتلك الصورة الوحدة العارضة اما محمولة على موضوع
واحد وهي بهذا الاعتبار واحد بالموضوع او موضوعة لمحمول واحد وهي
الواحد بالمحمول وان لم تكن جهة الوحدة مقومة لتلك الاشيا ولا عارضة
لها فهي واحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة
فان جهة الوحدة في النسبتين وهو التدبير ليست مقومة ولا عارضة لهما بل
عارضة للنفس والملك ووجه كون التدبير جهة الوحدة للنسبتين مقارنته
لكل واحد منهما في العرض هكذا قيل وفيه نظر وان لم تكن ما يطلق عليه
الواحد اشيا متعددة فهو الواحد بالعدد والشخص ايضا فان لم يقبل
القسمة اصلا فاما ان لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام وهو الوحدة

لو كليا فلذ ... نفس تخص

موضوعيتها

اوكون

او يكون وح اما ان يكون ذات وضع وهو النقطة او لا وهو الواحد المطلق كالمفارق
وان قبل القسمة فاما ان لا يكون منقسما بالفعل وهو الواحد بالاتصال او يكون وح اما ان
يكون اجزاؤه متمايزة في الوضع وهو الواحد بالاجتماع والتركيب او غير متمايزة فيه
وهو المركب الحقيقي كالجسم الطبيعي المركب من الهيولى والصورة **قال** هداية
الاثنان قد يتقابلان الخ **اقول** لما كان التقابل من عوارض الكثرة والمتعلم عند
تصور الكثرة واقسامه لا يعزب عن تصور التقابل في بعض افراد الكثرة تصوره بما بينهما
من اللزوم البين فتنزع الى معرفة اقسام التقابل على سبيل التفصيل ويحصل له بسبب اشتباهها
عليه ... وغيره اورد هذه المقالة لبيان ماهية التقابل واقسامه دفعا للاشتباه
الموجب لتحير المتعلم وغيره فالتقابل بين شيئين كونهما بحيث لا يجتمعان في محل واحد من
جهة واحدة والمراد بالمحل الموضوع وبعدم اجتماعهما فيه تعاقبهما عليه يعني ان طريان
احدهما عليه يوجب اندفاع الآخر عنه لو كان حاصلا فيه لان التقابل انما يعتبر من
الاعراض دون الجواهر فلا ينتقض التعريف بالصور النوعية المتواردة على الهيولى
اذ لا يصدق عليها انها متعاقبة على الموضوع لان الهيولى ليست بموضوع وفيه
نظر لان التعاقب على الموضوع لو كان معتبرا في مفهوم التقابل لم يكن بين الجوهر
وعدمه تقابل اذ الجوهر وعدمه لا يتعاقبان على الموضوع لكنهم صرحوا بالتقابل بالايجاب
والسلب بين الشيء وعدمه اي شيء كان مقوله من جهة واحدة ليدخل المتضايفان
في التعريف لان المتضايفين كالابوة والبنوة قد يجتمعان في موضوع واحد
كزيد مثلا لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين فان ابوته بالقياس الى
ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه ولولا هذا القيد لخرج المتضايفان
عنه لاجتماعهما في الجملة وعند القيد دخلان فيه لانهما لم يجتمعا في الصورة المذكورة
من جهة واحدة ولا حاجة الى قوله في زمان واحد كما ذكره بعضهم فان

فالشيئان وبهذا الاعتبار فالمتقابلان هما اللذان لا ... في محل واحد من جهة واحدة

عليها

الاجتماع معنى عنه حيث لا يوجد بدونه والمتقابلان في رتبة اقسام الضدان
والمتضايفان والمتقابلان بالعدم والملكة والمتقابلان بالايجاب والسلب
وذلك لان المتقابلين لا يجوزان يكونا عدميين اذ لا تقابل بين الاعدام فاما ان يكونا
وجوديين او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان كانا وجوديين فاما ان
يعقل كل منهما بدون الآخر وهما الضدان او لا يعقل كل منهما الا مع الآخر وهما
المتضايفان وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فالعدمي اما عدم الامر
الوجودي عن الموضوع القابل وهما المتقابلان بالعدم والملكة او عدمه مطلقا
وهما المتقابلان بالايجاب والسلب هكذا قيل وفيه نظر اذ لا يمكن اشتباه التقابل
بين الاعدام وكيف لا وعدم الملكة كالعمى مثلا مع نقيضه كاللاعمى متقابلان
بالايجاب والسلب مع كونهما عدميين والاولى في وجه الانحصار ان يقال
المتقابلان بالذات اما ان يكون احدهما عدم الآخر اولا وعلى الاول ان
كان احدهما وجوديا يحتاج الى الموضوع القابل والآخر عدمه عن ذلك الموضوع
فهما متقابلان بالعدم والملكة والا فهما بالايجاب والسلب سواء لم يكن احدهما وجوديا
كالعمى واللاعمى او كان وجوديا لكنه لا يحتاج الى الموضوع القابل او كان وجوديا
محتاجا الى الموضوع لكن لا يكون الآخر عدمه عن الموضوع بل عدمه مطلقا
وعلى الثاني يجب ان يكونا وجوديين اذ لو لم يكونا وجوديين لكانا اما عدميين
او احدهما وجوديا والآخر عدميا وكلاهما باطلان اما الاول فلانهما لو
كانا اما عدميين ~~او احدهما وجوديا والآخر عدميا~~ مطلقين او مضافين — عدميين لكانا ص
الى شيء واحد او الى شيئين او احدهما مطلقا والآخر مضافا وعلى التقادير
كلها يلزم ان لا يكون المتقابلان بالذات متقابلين بالذات اما في
الاولين فلامتناع تعدد العدم المطلق والعدم المضاف الى شيء واحد

لا مكانه وامتناع تعليل الشيء بنفسه فهو اذن قائم بغيره قبل وجود الحادث وذلك
الغير لا بد ان يكون مادة للحادث والا لما اتصف به الحادث عند وجوده فثبت
ان الحادث الزماني مسبوق بالمادة واما الثاني وهو كون الحادث الزماني مسبوقا
بالمدة فيعلم من تصور مفهوم الحادث الزماني ومن الدليل المذكور على المطلب
الاول حيث دل على سبق المادة بالزمان قال فصل في القوة والفعل اقول
لفظ القوة بمعناه المتعارف عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة
ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركه
بالارادة والى لازمه ايضا وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل
في كون الشيء مطلقا حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى
لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى
يقابل الفعل بمعنى الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين فلمن قيل
امكان حصول المقدور مع عدمه ليس من لوازم القدرة فان امكان حصول
المقدور مع عدمه مرتفع عند حصول المقدور مع بقاء القدرة قلنا الباقي
هو الصفة لكن القدرة ليست هي تلك الصفة فقط بل هي الصفة مع اضافة
كونها سببا لتمكن الحي من المقدور وهذه الاضافة زائلة عند حصول
المقدور فيكون القدرة زائلة مثل امكان حصول المقدور مع عدمه فيكون — عند حصول المقدور ص
امكان حصول المقدور مع عدمه لازما للقدرة ونقل ايضا من القدرة الى ما
هو كالجنس لها من المؤثرية المشتركة بينها وبين الايجاب والقوة بهذا المعنى
هي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر هكذا قيل وفيه نظر اما اولا
فلان المؤثرية لا يكون كالجنس للقدرة والايجاب اذ لو كانت محمولة عليها
بالمواطاة وليس كذلك واما ثانيا فلان مبدأ التغير ليس هو المؤثرية بل ذات

المؤثر فان المبدا انما يطلق على الفاعل لا على فاعلية ويمكن ان يقال لفظ القوه
نقل من القدرة الى سببها وهو تاثر القادر ثم منه الى مطلق التاثير ثم منه الى
ما به يحصل التاثير وهذا المعنى هو الذي اراده المص بلفظ القوه في هذا
المواضع وعرفه بانه الشي الذي هو مبدا التغير في اخر من حيث هو اخر وقيد
بالحيثية ليندرج فيه الشي الذي هو مبدا التغير في نفسه لكن لا من حيث انه نفسه
بل من حيث انه شي اخر باعتبار ما من الاعتبارات كالطبيب يعالج باعتبار
انه طبيب نفسه لا باعتبار انه طبيب بل باعتبار انه مريض فالآثار والافعال الصادره
المستمره الصدور من الاجسام عند تجردها عما تقتضي فيها تلك الاثار والافعال
من الامور الخارجية كاختصاصها بأين وكيفيات واوضاع مخصوصة وكالحركات
وساير الافعال الصادرة عنها يجب ان يكون صدورها عن قوى موجودة فيها
مغايرة لجسميتها اذ لو لم يكن كذلك لكان صدورها اما عن الجسمية المشتركة او لا عن
سبب مستمر الوجود فيها بل لاجتماع امور اتفاقية والاول باطل لاستلزامه اشتراك
الاجسام في الاثار والافعال وكذا الثاني لان حصول تلك الاثار والافعال لو كان
بطريق الاتفاق لما استمر لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمية ولا اكثرية فثبت
انها صادرة عن القوى الموجوده في الاجسام وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان
يكون تلك الاثار والافعال صادرة عن مبدا مفارق قلنا المبدا
المفارق نسبته الى الاجسام كلها على السوية فاقتضاؤه نوعا من الاثر والفعل
في بعض الاجسام دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال

فصل

في العلل والمعلول العلة اقول علة الشي ما يتوقف عليه ذلك الشي وهي قسمان
الاول ما يتقوم به الماهية من اجزائها وتسمى علة الماهية والثاني ما يتوقف عليه
اتصاف الماهية المتقومة باجزائها بالوجود الخارجي وتسمى علة الوجود وعلة الماهية

بجسميتها

اما ان لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوه وهي العلة المادية كالطين للكوز فان
الكوز انما يصدر من الطين بالقوه لا بالفعل واما ان يجب بها وجوده بالفعل وهي العلة
الصورية كالصورة الحاصلة للكوز وعلة الوجود اما ان يوجد منها المعلول اي يكون
موثره في المعلول موجدة له وهي العلة الفاعلية كصانع الكوز او لا وح اما ان يكون
المعلول لاجلها وهي العلة الغائية كالغرض المط من صنعة الكوز او لا وهي الشرط
ان كان وجوديا وارتفاع الموانع ان كان عدميا ويندرج في الشرط الموضوع
والالة ثم ان المص اورد هٰهنا حكمين من احكام العلة احدهما ان العلة الفاعلية البسيطة
يمتنع ان يصدر عنه اثران والبرهان عليه ان البسيط لا يكون مركبا وكل ما يصدر
عنه اثران فهو مركب فالبسيط لا يصدر عنه اثران اما الصغرى فظاهره واما
الكبرى فلان كل ما يصدر عنه اثران فحيثية صدور احدهما عنه غير حيثية صدور الاخر
عنه فالحيثيتان اما ان يدخل احدهما في المصدر او لا بل يكونان خارجتين
عنه فان دخل احدهما فيه لزم التركيب وان خرجتا عنه كانتا اثرين صادرين
عن المصدر لانهما من صفات ذاته فحيثية صدور احدهما غير حيثية صدور الاخرى
عنه فللحيثيتين حيثيتان اخريان فيعود الترديد فيهما فان دخل احدهما في المصدر
لزم التركيب وان خرجتا عنه كانت هٰهنا حيثيتان اخريان فاما ان يذهب
سلسلة الحيثيات الى غير النهاية ويلزم التسلسل او ينتهي الى حيثيتين داخلتين
في المصدر ويلزم التركيب هذا تقرير هذه الحجة ويرد عليه المنع المشهور وهو
انا لا نم ان الحيثيتين لو خرجتا عن المصدر لزم كونهما اثرين صادرين عنه
وانما يلزم ذلك ان لو كانتا من الموجودات الخارجية المفتقرة الى العلة الموجدة
وليس كذلك بل هما من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج
ولا افتقار لها الى العلة والتسلسل ايضا وهمي فلا تصح هذه الحجة بجميع مقدماتها

اورد

بل للحيثيتين

لزم ان لا يصدر عن البسيط اثر اصلا اذ كل بسيط ليس بمركب وكل ما يصدر عنه
اثر فهو مركب اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصدر عنه اثر تحيثية صدور
الاثر عنه لكونها نسبة بينه وبين الاثر مغايرة لذاته فان دخلت فيه لزم التركيب
وان خرجت عنه كانت معلولة له وحصلت حيثية اخرى الى اخر الحجة واما الاعتراض على
ما ذهب اليه الحكماء في هذا المقام هو ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر
عنه اثران وبه اعلم من لا يحتاج فيه الى زيادة بيان اذ لا يمكن فيه ان يقال
لو صدر عنه اثران لم يكن صدورهما عنه الا بحيثيتين والواحد مع تلك الحيثيتين لا يكون
واحدا فلم يكن صدور الاثرين عنه من حيث انه واحد فليس بجواب عن الاعتراض
الوارد على البيان المذكور بل عدول عنه الى بيان اخر واعتراف بعدم وفاء بيان
الاول وثانيهما ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة ولما توقف
هذا الحكم على تصور العلة التامة فسرها اولا بانها جملة الامور المعتبرة في تحقق
المعلول ثم اورد الدليل عليه اما التفسير فليس بجامع فان المبدأ الاول علة تامة
بالنسبة الى معلوله الاول اتفاقا ولا يصدق عليه هذا التفسير اذ لا يصدق عليه انه جملة الامور
والتفسير الجامع انها علة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها واما الدليل
على الحكم المذكور فهو ان المعلول لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامة
فاما ان يكون ممتنعا عنده او ممكنا والاول محال لانه لو كان ممتنعا لم يتصف
بالوجود لكنه يتصف بالوجود اذ كلامنا في المعلولات الخارجية وكذا الثاني لانه
لو كان ممكنا عند وجود علته التامة ولم يترجح وجوده على عدمه لاحتاج
مع علته التامة الى مرجح يرجح جانب وجوده ويخرجه من القوة الى الفعل
مع فرضنا انه علة تامة لا يكون علة تامة للزوم افتقار المعلول الى ما هو خارج
عنها هف واذ قد بطل التالي تعين بطلان المقدم الذي هو نقيض المطلوب فثبت

المط وهو وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وهذا الوجوب
للمعلول لا ينافي امكانه بالذات فالمعلول عند وجود علته التامة واجب
بالغير ممكن بالذات لانا اذا اعتبرنا ماهيته من حيث هي وقطعنا النظر عن
علته التامة لم يجب لها بهذا الاعتبار وجود ولا عدم اذ لو وجب لها بهذا الاعتبار
وجود او عدم لكان اما واجبا او ممتنعا لذاته ولا معنى للممكن بالذات الا هذا
قال هداية كون الشيء موجودا لا ينافي تأثير العلة فيه الخ اقول
من الاوهام العامية ان المعلول بعد ما وجد عن علته لا يحتاج في بقائه اليها حتى
لا يلزم من فناء علته الموجدة له فناؤه بل يبقى موجودا بعد فناء العلة ولذلك تراهم
لا يتحاشون عن القول بانه لو كان العدم على الباري تعالى اسمه لما ضر عدمه وجود العالم
وسبب توهمهم هذا ما يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال وجود البناء فالمص اورد
هذه الهداية لازالة هذا التوهم وبيانها ان كون الشيء موجودا لا ينافي تأثير
العلة فيه لان علة الشيء الممكن المعدوم بذاته اذا افادته الوجود فاما ان
يكون هذه الافادة في حالة وجود ذلك الشيء المعلول او في حالة عدمه او في حالتي
وجوده وعدمه والاخيران باطلان لاستلزامهما اجتماع الوجود والعدم
فتعين الاول وهو افادة العلة الوجود في حالة وجود المعلول فثبت ان وجود
المعلول لا ينافي تأثير العلة فيه بل ثبت ان العلة مؤثرة في المعلول حالة وجوده
فبطل ما توهموه من جواز بقاء المعلول بعد فناء العلة اذ لو بقي المعلول بعد فناء
العلة لم يكن العلة مؤثرة فيه حالة وجوده وهو خلاف ما ثبت بالحجة من ان
العلة مؤثرة في المعلول حالة وجوده هف فان قيل منع ان يكون
افادة العلة وجود المعلول في حالة العدم اذ لو كانت في حالة الوجود او في
الحالتين جميعا لزم تحصيل الحاصل وهو محال قلنا لا نم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم

ذلك ان لو كان معنى افادة الوجود في حالة الوجود تحصيله وليس كذلك بل
معناه ان وجود العلة مستتبع وجود المعلول في حالة وجوده استتباع حركة الاصابع
حركة الخاتم وافادة الوجود وبهذا المعنى حالة الوجود لا يستلزم تحصيل الحاصل
واما البنا فليس علة للبنا بل انما هو علة لحركة اجزاء البنا وانضمام بعضها الى بعض
وذا غير باق بعد البنا وعلة دوام البنا واستمراره هي قوة اتصال الاجزاء بعضها
ببعض وشدة التيامها المانعة من انفكاكها وذا باق حسب بقاء البناء
فانحسمت مادة الوهم ببطلان منشائه فصل في الجوهر والعرض الحلولية
كل موجود يختص بموجود اخر بحيث يسري فيه سريانا يوجب اتحادهما في
الوضع فاختصاصه هذا يسمى حلولا لا كظرفي ويسمى الموجود الاول الساري
حالا والثاني المسري فيه محلا ولا بد من ان يفتقر احدهما الى الاخر اذ لو استغنى
كل منهما عن الاخر لكان نسبة احدهما الى الاخر كنسبته الى ثالث فحلول
احدهما في الاخر دون ثالث يكون ترجيحا بلا مرجح والمرجح اما ان يكون
المفتقر هو المحل او الحال وعلى الاول يسمى المحل هيولى والحال صورة وعلى الثاني
يسمى المحل موضوعا والحال عرضا هذا ما ذكره المص والحق ان افتقار الحال
من لوازم معنى الحلول لان الحال نعت والنعت مفتقر لا محالة فالحال مفتقر بالضرورة
فصواب التقسيم على هذا ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى
والصورة او من طرف الحال فقط وهو عرض محله موضوع واعلم ان اعتبار
السريان في مفهوم الحلول يخرج الاعراض الغير السارية من ان يكون متصفة بالحلول
كالسطح والخط والنقطة فالاولى ان يفسر الحلول بالاختصاص الناعت ليندفع النقض
بالاعراض المذكورة واذا تمهد هذا فنقول الجوهر ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع اي ماهية مغايرة للوجود من شانها ان

تتصف بالوجود العيني فاذا اتصفت به لم يكن في اتصافها به مفتقرا الى الموضوع فالواجب
لا يكون جوهرا بهذا المعنى اذ ليس له ماهية وراء الوجود واما العرض فهو الموجود الذي
يحتاج في وجوده الى الموضوع كاللون المحتاج في وجوده الى جسم يحله ويتقوم هو به
واعترض على هذا التعريف بان الصورة العقلية المنتزعة من الجواهر قائمة بالنفس
محتاجة اليها في وجودها فيكون اعراضا لافتقارها في الوجود الى الموضوع وهو
النفس لكنهم صرحوا بان الصورة العقلية للجواهر جواهر مطابقة لاشخاصها
الخارجية في الماهية واجيب عنه بالتزام عرضية هذه الصورة وادعاء ان
عرضيتها لا تنافي جوهريتها بمعنى انها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
لان الكون في الموضوع مطلقا اعم من الكون في الموضوع على تقدير الوجود الخارجي
وثبوت الاعم لشيء لا يوجب ثبوت الاخص له وفي هذا الجواب نظر اذ الصورة
العقلية للجواهر حال قيامها بالنفس موجودة في الخارج لانها قائمة في
الخارج بالنفس الموجودة في الخارج والقائم في الخارج بالموجود في الخارج
موجود في الخارج فيكون تلك الصورة العقلية قائمة بالموضوع في الوجود
الخارجي فلا يكون جوهرا قطعا بل الحق في الجواب ان لفظ الصورة يطلق
على الصورة الحالة في النفس وعلى المعنى المجرد عن اللواحق المادية المتميز
عند النفس بواسطة الصورة الحالة فيها فالصورة العقلية للجوهر بالمعنى
الاول ليست بجوهر بل هي عرض موضوعها النفس لوجودها في الخارج قائمة بالنفس
واما التي حكموا عليها بانها جوهر مطابق للاشخاص الخارجية في الماهية فانما هي
بالمعنى الثاني اذا وجدت في الاعيان في ضمن الاشخاص كانت لا في
موضوع فيكون جوهرا لا محالة ثم الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر اولا فان
كان محلا فالمحل هيولى والحال صورة وان لم يكن محلا ولا حالا فاما ان

مقتد

لكون مركبا منهما وهو الجسم اولا وهو الجوهر المفارق وهو ان تعلق بالجسم
تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام
الخمسة اذ لو كان جنسا لها لكان كل منها مركبا من الجنس والفصل وليس كذلك
فان النفس ليست مركبة لانها تعقل الماهية البسيط ولا شيء مما تعقل الماهية البسيط
بمركب اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان ما تعقل البسيط لو كان مركبا
لكان منقسما فينقسم الماهية البسيط الحالة فيه بانقسامه وانه محال وهذا انما
يتم ان لو كان البرهان معتبرا في الحلول على ما ذهب اليه المص لكن المحقق
يأباه على ما علمت وايضا تركب النفس في العقل من الجنس والفصل لا يقتضي انها
في الخارج لجواز كونها بسيطة في الخارج اللهم الا ان يثبت استلزام تركب
الماهية في العقل من الجنس والفصل تركبها في الخارج من المادة والصورة
فيلزم تركب النفس في الخارج من المادة والصورة فتكون جسما قابلا للانقسام
بالضرورة واما العرض فتسعة اقسام الكم والكيف والاين والمتى والاضافة
والملك والوضع والفعل والانفعال والانحصار ثابت بالاستقراء اما الكم
فهو عرض يقبل المساواة وعدمها لذاته قوله لذاته احتراز عما يقبلها لا لذاته
بل بواسطة محله كالشكل القابل لهما بواسطة محله وهو المقدار او بواسطة
ما يحل فيه كالمعدود من الاعراض القابلة لهما بواسطة العدد الحال فيه وكالجسم
القابل لهما بواسطة المقدار الحال فيه او بواسطة ما يقارنه في المحل كاللون
القابل لهما بواسطة المقدار المقارن له في المحل فانه لا يسمى شيء منها بالكم واعلم
ان المساواة هو الاتحاد في الكم فمعرفتها متوقفة على معرفته فتعريف الكم
بها يكون دوريا والاولى ان يقال الكم هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته
والكم اما متصل او منفصل لان اجزاءه اما ان يشترك في حدود يكون كل منها

نهاية جزء وبداية آخر وهو المتصل اولا وهو المنفصل والمتصل اما قار الذات مجتمع
الاجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم الى الخط والسطح والثخن وهو الجسم
التعليمي او غير قار الذات وهو الزمان والمنفصل هو العدد وله انواع
غير متناهية لان كل واحد من الاعداد الغير المتناهية نوع من مطلق العدد
واما الكيف فهو هيئة اي عرض والعرض والهيئة متقاربان بالمفهوم لا تفاوت
بينهما الا باعتبار العروض في مفهومه والحصول في مفهومها في شيء اي قارة
في شيء لا تقتضي قسمة ولا نسبة فقوله هيئة يشمل الاعراض كلها وقوله في شيء
للاحتراز عن الهيئة الغير القارة كالحركة والزمان وقوله لا تقتضي قسمة يخرج الكم وقوله
ولا نسبة يخرج الاعراض النسبية واعترض على هذا التعريف بانه منقوض بالوحدة
والنقطة فانه صادق عليهما مع انهما ليستا من الكيف لعدم اندراجهما في شيء من
اقسامه الاربعة واقول اما النقطة فلا ينتقض بها لكونها من الكيفيات المختصة بالكميات
واما الوحدة فالنقض بها وارد اللهم الا ان يلتزم كونها من الكيفيات ويمنع
انحصار الكيف في الاقسام الاربعة المذكورة اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء وانه
غير تام والكيف جنس تحته انواع اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية ووجه ضبطها ان
الكيفية اما ان تكون بحيث لا تعرض الشيء الا بواسطة الكمية وهي المختصة بالكميات او لا تكون
كذلك وح اما ان تكون مدركة باحدى الحواس الظاهرة وهي المحسوسة او لا وح
اما ان يكون مختصة بذوات الانفس وهي النفسانية او لا وحينئذ يحكم الاستواء
في الاستعداد وهي الاستعدادية اما الكيفيات المحسوسة فهي اما راسخة كحلاوة
العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات واما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
وتسمى انفعالات وكانهم سموا اولا الكيفيات المحسوسة بالانفعالات

لكونها اسبابا لانفعالات الحواس ولما كانت الراسخة منها لرسوخها اقوى من
غيرها في كونها انفعالا لهذا المعنى خصصت باسم الانفعالية زيادة يا النسبة للتاكيد
والمبالغة على مثال احمري لمشبه الحمرة فزال عنها اسم الانفعال الذي كان مشاولا
لها في اول الوضع وبقي اسم الانفعال مختصا بغير الراسخ واما الكيفيات النفسانية فهي اما
راسخة كصناعة الكتابة للكاتب فيها ويسمى ملكات او غير راسخة كالكتابة لغير المدرب
ويسمى حالات واما الكيفيات المختصة بالكميات فاما ان تكون مختصة بالكميات
المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة والانحناء او المنفصلة كالزوجية والفردية
واما الكيفيات الاستعدادية فاما ان تكون استعدادا نحو القبول كاللين
والممراضية وتسمى ضعفا ولا قوة او نحو اللاقبول كالصلابة والمصحاحية وتسمى
قوة واما الاين فهو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان واما متى فهو حالة
تعرض للشيء بسبب الحصول في الزمان واما الاضافة فهي حالة نسبية اي حاصلة
بسبب النسبة المتكررة اي واقعة بازاء حالة اخرى نسبية بحيث لا تعقل احديهما
الا مع الاخرى كالابوة والبنوة فان تولد حيوان من نطفة حيوان اخر من
نوعه نسبة بينهما بواسطتها تعرض لاحدهما نسبة وهي الابوة وللاخر وهي
البنوة ولا انفكاك عنهما في التعقل واما الملك فهو حالة تعرض للشيء بسبب
ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم فانه حالة تعرض للشخص بسبب احاطة العمامة براسه
وكالتقمص فانه حالة عارضة بسبب احاطة القميص واما الوضع فهو هيئة عارضة
للشيء بسبب النسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اجزائه الى الامور
الخارجية عنه كالقيام والقعود فان كلا منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة
اعضائه بعضها الى بعض الى الامور الخارجية عنه واما الفعل فهو الهيئة العارضة
للمؤثر في غيره بسبب التاثير اولا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا

قولنا اولا احتراز يمكن لا اولا بل بواسطة الفعل وقول المص ما دام يقطع اشارة
الى معنى هذا القيد فان الهيئة المقارنة للتاثير هي الهيئة الحاصلة به اولا واما الانفعال فهو
الهيئة الحاصلة للمتاثر عن غيره بسبب التاثر اولا كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعا
واعلم ان ههنا نسبا وهيئات عارضة لتلك النسب لحصول الجسم في المكان
مثلا نسبة بينه وبين المكان بها تعرض للجسم هيئة وهكذا في البواقي فالاعراض النسبية
ايتها هي الملك النسب انفسها ام الهيئات العارضة بسببها اضطربت مقالتهم
في ذلك فالمص جعلها الهيئات العارضة بواسطة النسب لا النسب انفسها واخرون بخلاف
ذلك والتحقيق في هذا المقام يستدعي في الكلام اطنابا يقصر عن نطاقه عقد هذا المختصر

قال الفن الثاني في العلم بالصانع اقول لما

فرغ عن الفن الاول المشتمل على ما التزم ايراده فيه من مباحث الامور العامة حاول الشروع في
الفن الثاني الذي رتبه مما يتعلق بالصانع وصفاته من المسائل وجعله مشتملا على فصول
فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الموجود الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يقبل
العدم اي الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعا ليس له منشأ الا نفس ذاته والبرهان عليه
ان لم يوجد موجود واجب لذاته لزم منه المح واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو
عدم الواجب فيستحيل عدمه ويجب وجوده وبيان لزوم المح على تقدير عدم الواجب انه لو لم
يوجد الواجب لذاته لكان الموجودات باسرها جملة مجتمعة من احاد كل واحد منها ممكن
معلول فيكون الجملة لافتقارها الى كل منها الا ممكنة معلولة محتاج الى علة موجدة لها
والعلة الموجدة لهذه الجملة لا بد ان يكون خارجة عنها لان العلة الموجدة لها يجب ان
يكون علة لكل واحد من احادها اذ لو لم يكن علة لكل منها فاما ان لا يكون علة لكل
شيء منها او يكون علة لبعضها دون بعض وكلاهما مح اما الاول فلانها لو لم يكن
علة لشيء منها لامكن حصول كل منها بل حصول مجموعها بدونها فيمكن حصول الجملة بدونها

اذ الجملة هي مجموع الآحاد لا غير فلا تكون علة للجملة وقد فرضناها علة لها هف واما الثاني فلانها
لو كانت علة لبعض الآحاد دون بعض لم تكن هي باستقلالها علة للجملة بل هي
مع علة البعض الآخر وهذا ايضا خلاف المفروض واذا ثبت ان علة الجملة
علة لكل واحد من الآحاد فلو كانت علة الجملة جميع آحادها او بعضها لزم كون
الشيء علة لنفسه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان بعض الآحاد لو
كان علة للجملة لكان علة لكل من الآحاد لما ذكرنا ومن جملة الآحاد هو نفسه
فيكون علة لنفسه فثبت ان علة الجملة ان كانت جميع الآحاد او بعضها لزم
كون الشيء علة لنفسه والتالي ظاهر البطلان فثبت ان علة الجملة ببطلان المقدم
فلا تكون علة الجملة جميع آحادها ولا بعضها فتكون خارجة عنها وليس لاحد ان يتوقف
اثبات المقدمة القائلة بان علة الجملة خارجة عنها تلك المقدمات ولا الانظار فيها في (القائلة)
ما ادعاه المص من بداهتها لانا نقول نعني بداهة هذه المقدمة انها ضرورية
لا انها اولية واثباتها بالمقدمات المذكورة والاقيسة المؤلفة منها لا ينافي
ضروريتها وانما يكون منافيا لها ان لو كان حصولها بطريق الفكر اعني
مجموع الحركتين وليس كذلك فان هذه المقدمة لكونها نظرية القياس لا يحتاج
في تحصيل قياسها المنتج اياها الى الحركة الاولى يعرف ذلك بصواب التامل
واذا تقررت ان علة جميع الموجودات الممكنة باسرها خارجة عنها والخارج
عن جميع الموجودات الممكنة لا بد ان يكون واجبا فيلزم وجود الواجب
على تقدير عدمه وهو مح فثبت لزوم المح على تقدير عدم الواجب وبه يحصل
المط كما ذكرنا قال فصل في ان وجود الواجب نفس حقيقته
اقول وجود الواجب نفس حقيقته وليس له حقيقة الا الوجود البحت المجرد عن العروض
القائم بذاته وبرهانه ان وجود الواجب ان لم يكن نفس حقيقته لكان

اما جزءا لها او عارضا لها والثاني بط بقسميه اما الملازمة فلان الوجود ان لم يكن
جزءا او عارضا على ذلك التقدير لم يكن له تعلق بالواجب فلا يكون وجود الواجب هف
واما بطلان التالي فلانه ان كان جزءا لزم كون الواجب مركبا وانه مح وان كان
عارضا وكل عارض مفتقر الى المعروض وكل مفتقر ممكن فيكون وجود الواجب
ممكنا وكل ممكن فله مؤثر فوجود الواجب له مؤثر فذلك المؤثر اما ذات الواجب
او صفة من صفاته او امر منفصل عن ذاته والكل بط اما الاول فلان المؤثر
متقدم بالوجود على اثره لان الاثر لا يوجد الا بعد التاثير الذي هو افادة
الوجود وانها لا تكون الا بعد وجود المفيد الذي هو المؤثر فالمؤثر متقدم بالوجود
على اثره بالضرورة فلو كان ذات الواجب مؤثرا في وجوده لكان ذات
الواجب متقدما على نفسه وانه مح واما الثاني فلان المؤثر في الوجود لو كان
صفة اخرى من صفات الذات لتقدمت تلك الصفة بالوجود على الوجود
والذات متقدمة بالوجود على تلك الصفة فيلزم تقدم الذات على الوجود (بالوجود)
والذات متقدمة كما في الاول واما الثالث فلاستلزامه افتقار الواجب
في وجوده الى الامر المنفصل ويلزم منه امكان الواجب وهو مح واذا ثبت ان
وجود الواجب ان لم يكن نفس حقيقته لكان اما جزءا او عارضا لها وثبت بطلان
المقدم لبطلان التالي بقسميه ثبت كون الوجود نفس حقيقة الواجب وهو المط
قال فصل في ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته الخ اقول المذكور
في هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب الوجود نفس ذات الواجب وثانيهما
ان تعينه نفس ذاته اما الاول فبيانه ان وجوب الوجود لو لم يكن نفس ذاته
لكان زائدا عليها عارضا لها لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب فيفتقر الى
معروضه وهو الذات فيكون ممكنا معلولا للذات اذ لو كان معلولا

لامر منفصل لزم كون الواجب بالذات واجبا بالغير وانه مح فيلزم تقدم الذات
لوجوب الوجود على وجوب وجوده لان المؤثر ما لم يجب وجوده لم يجب عنه
وجود الاثر فذلك الوجوب المتقدم وجوب بالذات ايضا اذ لو كان
وجوبا بالغير لكان المتاخر ايضا وجوبا بالغير فيكون الواجب بالذات واجبا
بالغير ممكنا بالذات وهو مح فالوجوب المتقدم ان كان عين المتاخر لزم تقدم
الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام حتى تذهب سلسلة الوجوب الى
غير النهاية فيلزم التسلسل او ينتهي الى وجوب وجود هو عين الذات وهو المط
واما الثاني فلان تعين الواجب ان لم يكن نفس ذاته لكان زائدا على الذات
عارضا فننقل ما ذكرنا في الوجود والوجوب فيكون ممكنا معلولا للذات
والعلة متقدمة بالتعين على معلوله فللواجب تعين قبل تعينه فالمتقدم ان
كان عين المتاخر لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يعود الترديد فيه
فاما ان تذهب التعينات الى غير النهاية وهو مح او ينتهي الى تعين هو نفس
الذات وهو المط واعلم ان بعض المقدمات مطوية في بيان هذين
المطلوبين لوضوحها مما تقدم في الوجود فلا نغفل عنه قال فصل
في توحيد الواجب لذاته اقول لو كان في الخارج موجودان كل واحد منهما
واجب الوجود لذاته لاشتركا في وجوب الوجود وامتاز كل منهما عن الاخر
بشيء اما الاول فثابت بالفرض واما الثاني فلان كل اثنين اشتركا في معنى
من المعاني فلا بد ان يمتاز احدهما عن الاخر بشيء والا لم يكونا اثنين اذ
الامتياز من لوازم الاثنينية وانتفاء الملزوم من لوازم انتفاء اللازم فما به
امتياز كل منهما عن الاخر اما ان يكون تمام حقيقته اولا يكون وكلاهما
بط اما الاول فلان ما به الامتياز لو كان تمام حقيقة كل منهما كان ما به

الاشتراك

الاشتراك من وجوب الوجود خارجا عن كل منهما بالضرورة وذا ينافي ما ثبت بالبرهان
ان وجوب الوجود نفس ذات الواجب واما الثاني فلان ما به الامتياز ان لم يكن
تمام الحقيقة كان كل منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فيلزم افتقارهما
المستلزم لامكانهما وهو خلاف المفروض واعترض على هذا بانا لا نم ان ما به
الامتياز ان لم يكن تمام الحقيقة لزم التركيب وانما لزم ان لو لم يكن ما به الامتياز
عارضا وهو مم واجيب عنه بان ما به الامتياز ان كان عارضا فما به
الاشتراك الذي هو وجوب الوجود اما ان يكون تمام الحقيقة او جزءا منها او عارضا
لها والكل بط اما الاول فلان ما به الاشتراك ان كان تمام الحقيقة كان ما به
الامتياز عارضا والعارض المميز للتشخص هو التعين فيكون تعين الواجب عارضا لذاته
وهو خلاف ما ثبت بالدليل واما الثاني فلانه يستلزم للتركيب وهو باطل واما الثالث
فقد تبين بطلانه والجواب ليس سديدا اما اولا فلانه كلام على السند على ما لا يخفى
واما ثانيا فلانه مشتمل على استدراك عظيم اذ يكفي ان يقال ما به الامتياز ان لم
يكن تمام الحقيقة يجب كونه معروضا اذ لو لم يكن معروضا على هذا التقدير لكان عارضا
لا محالة والعارض المميز هو التعين فيلزم كونه عارضا فباقي الكلام مستدرك كله وقد
تكلف في كلام هذا القائل ان الواجب نوعه منحصر في شخصه وهذا ايضا ليس
بسديد وان كان مثله صادرا من بعض المتاخرين لانه انما يصح ان لو كان للواجب
ماهية نوعية وذا ينافي ما تقرر عندهم من ان تعين الواجب ليس عارضا لماهيته
بل هو نفس ذاته قال فصل في ان الواجب لذاته اقول واجب
الوجود لذاته واجب من جميع جهاته اي يجب حصول جميع ما يمكن له من صفات الكمال
وليس له حالة ممكنة غير حاصلة متوقع حصولها وذلك لان جميع ما يمكن له من الصفات
يكفي ذاته في حصوله وكل ما يكفي ذاته في حصوله فهو واجب الحصول فجميع ما يمكن له

الصفات تكفي ذاته في حصوله وكل ما يكفي ذاته في حصوله فهو واجب الحصول
لجميع ما يمكن له من الصفات فلا يكون واجب الحصول اما الصغرى فلان ذاته لو لم
تكف في حصول الصفات باسرها لكان حصول شي من تلك الصفات من غير
ذاته وح يكون حضور ذلك الغير اي وجوده شرطا لحصول تلك الصفة وغيبته
اي عدمه شرطا لعدمها ومتى كان كذلك لم يكن ذاته من حيث هي هي مجردة
عن كل واحد من شرطي حضور الغير وغيبته بحيث يجب لها الوجود اذ لو وجب
لها الوجود على ذلك التقدير فاما ان يجب لها مع تلك الصفة او لا معها فان
وجب لها الوجود مع تلك الصفة لزم ان لا يكون حصول الصفة مشروطا بحضور
الغير لحصولها للذات المجردة عن حضور الغير وان وجب لها الوجود لا معها
لم يكن عدم الصفة مشروطا بالغيبة لحصوله للذات المجردة عن الغيبة فثبت
ان ذات الواجب لو لم يكن كافية في حصول ما يمكن لها من صفات الكمال
لم يجب لها الوجود من حيث هي هي فلم يكن الواجب واجب الوجود لذاته
وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم فيكون الذات كافية في حصول
الصفات باسرها وهو مفهوم الصغرى واما الكبرى فلان ما يكفي الذات
في حصوله لو لم يجب حصوله للذات لتوقف وجوب حصوله للذات على امر
مغاير للذات فلا يكون الذات كافية في حصوله وقد فرضنا انها
كافية هف فتم الحجة بمقدمتيها وحصل المطلوب هذا تقرير الحجة والاعتراض عليه
من وجوه احدها ان السلوب والاضافات من الاوصاف الحقيقية الصفات
الممكنة للذات والذات غير كافية في حصولها لتوقفها على امور مغايرة
للذات ضرورة كونها نسبا من الذات وتلك الامور فان القادرية
مثلا نسبة من الذات ومقدوراتها وكذا كون الذات مسلوبا

عنها الحدوث لكونه نسبة من الذات وسلب الحدوث مفتقر الى سلب الحدوث
عن الذات وجوابه ان الكلام في الصفات الحقيقية لا في الصفات مطلقا
فلا يرد النقض بالصفات السلبية والاضافية وفيه نظر وثانيها
انا لا نم ان الذات لو لم تكن كافية في جميع الصفات كان شي من الصفات
من الغير ولم لا يجوز ان يكون من الذات بتوسط الغير وجوابه ان كونها
من الذات بتوسط الغير وجوابه ان كون من الذات لو كان بتوسط
الغير كان الغير جزءا من العلة التامة لتلك الصفة فيكون وجوده شرطا
لوجودها وعدمه شرطا لعدمها فيلزم منه ما لزم من الاول من غير فرق وثالثها
ان التجرد الماخوذ في تالي الشرطية القائلة متى كان حضور الغير شرطا لحصول
الصفة وغيبته شرطا لعدمها لم يكن ذات الواجب من حيث هي هي مجردة
عن الشرطين واجب الوجود انما هو بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فان
تجرد الذات عن كليهما في نفس الامر مستحيل لامتناع الخلو عنهما واذا كان
كذلك فالشرطية ممنوعة قوله لانه لو وجب وجودها فاما ان يجب مع الصفة
او لا معها قلنا نختار انه يجب مع الصفة قوله فان وجب وجودها مع الصفة
لم يكن حصول الصفة مشروطا بحضور الغير قلنا لم قوله لان الصفة حاصلة
للذات المجردة عن الحضور قلنا التجرد بحسب الاعتبار ولا يلزم منه عدم اشتراط
الحضور في حصول الصفة وانما يلزم ذلك ان لو كانت مجردة في نفس الامر وهو
ممنوع او نختار الشق الثاني ونمنع المقدمات كما في الشق الاول بعينه ولا
محيص عن هذا الاعتراض والاولى في الاستدلال ان تعالى كل ما هو ممكن
للواجب من الصفات توجبه ذاته وكل ما توجبه ذاته فهو واجب الحصول
لها الكبرى ظ واما الصغرى فلانها لو لم تصدق لكان وجوب بعض الصفات

مثل الغير كونها من
فان ضرور
لو كان بتوسط
صح

بغير الذات فبذلك الغير ان كان واجبا لذاته لزم تعدد الواجب وان
كان ممكنا فاما ان توجبه الذات فيلزم كونها موجبة للبعض الذي فرضناها
غير موجبة اياه من الصفات اذ الموجب للموجب موجب او لا فيكون وجوبه
بموجب ثان نوجبه وننقل الكلام اليه فاما ان تذهب سلسلة الموجبات
الى غير النهاية او ينتهي الى موجب توجبه الذات ويلزم خلاف المفروض ف
الحاصل ان الذات لو لم توجب الصفات باسرها لزم احد الامور
الممتنعة من تعدد الواجب والتسلسل وخلاف المفروض فيكون الذات
موجبة لجميع الصفات ويحصل المطلوب وهذه من الفوائد التي لم يسبق
ظهورها هذا بظهوره ولها اخوات فيما سبق فيشهد بواحدة واحدة
منها ما لاختراع عند العثور عليها من مارس وتتبع كتب الفن من اولي الفطنة والذهن

قال وصفه ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات الخ اقول
الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده اي ليس الوجود معنى واحدا
نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ فقول
الآن ان على ذلك شيء صح وذلك لانه لو شاركها في الوجود بهذا المعنى فالوجود
من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد عن كونه عارضا للماهية او اللاتجرد و
العروض لها او لا يجب له شيء منهما واقسام الثاني باسرها باطلة اما
الاول فلاستلزامه تجرد وجود الممكن وكون الوجود نفس حقيقته وهو محال
لانا نعقل ماهية الممكن كالمسبع مثلا ونشك في وجوده فلو كان وجود
الممكن نفس حقيقته لزم كون الشيء الواحد معلوما ومشكوكا في حالة واحدة
وهو محال واما الثاني فلاستلزامه عروض وجود الواجب وقد تبين بطلانه
واما الثالث فلاستلزامه كون كل من التجرد واللاتجرد ممكنا مفتقرا

الى علة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير وذلك ينافي ما اثبتنا من ان ذات الواجب
كافية فيما له من الصفات هذا تقرير الحجة واعترض عليها من وجهين احدهما انه قيل
في اثبات العروض لوجود الممكنات انا نعقل المسبع مع الشك في وجوده اثبات
للمقدمة الكلية الحاكمة بان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئي
كاف في النقض فلزم تغير المقصود اثبات ان الواجب لا يشاركه شيء من الممكنات
كلها والمثال الجزئي لا ينقض هذه المقدمة الكلية قلنا المقصود ان الوجود ليس
مقولا بالتواطؤ على وجود الواجب ووجودات الممكنات وذا يثبت بما ذكرنا
من المثال الجزئي بان يقال لو كان الوجود مقولا بالتواطؤ على وجود الواجب
ووجودات الممكنات وكان الوجود المشترك من حيث هو هو مجردا لزم ان
يكون وجودات الممكنات باسرها مجردة وليس كذلك اذ وجود بعض الممكنات عارض
كما في المثال المذكور وثانيهما انا لا نسلم انه لو لم يجب شيء من التجرد واللاتجرد من
حيث هو هو لزم افتقار التجرد الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان التجرد وجوديا
وليس كذلك بل هو عدمي واجيب عنه بان الممكن يفتقر الى العلة وجوديا كان
او عدميا غاية ما في الباب ان الممكن العدمي لا يلزم ان يكون علته وجودية
بل يكفي فيه العلة العدمية فلو لم يجب التجرد للوجود من حيث هو هو لكان ممكنا فيلزم
افتقار الواجب في تجرده الى علته العدمية وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتم
من الدليل في ان وجود الممكن غير مجرد منقوض بوجود الواجب فانا نعقل الواجب
ونشك في وجوده ولهذا نحتاج في اثبات وجوده الى البرهان ولو حصل لنا
الجزم بوجوده بمجرد تعقله لما احتجنا الى البرهان في اثبات وجوده ويمكن
ان يجاب عنه بان حقيقة الواجب غير معقولة وانما نعقل بصفاته فلذلك احتجنا
الى البرهان في العلم بوجوده ولو امكن معرفة حقيقته لما احتيج بعد تعقل حقيقته

بالمثال الجزئي ... نقض المقدمة ... الوجود بهذا المثال ... في الممكنات

الى اثبات وجوده بالبرهان بخلاف الممكن فان التردد في وجوده بعد تعقله
من لوازم ماهيته وهذا يستلزم عروض الوجود فيه واعلم ان المص لم يذكر
في هذه المسئلة مذهب الحكما تماما اذ غاية ما ذكره ان الوجود ليس مقولا
بالتواطو على وجودي الواجب والممكن وليس هذا تمام مذهبهم فان مذهبهم
ان وجود الواجب مخالف بالحقيقة لوجودات الممكنات ومطلق الوجود
عارض لتلك الوجودات الخاصة مقول عليها بالتشكيك ومن الافاضل
من ذهب الى ان الوجود لا كلية له ولا تعدد ولا عرضية وانما هو جزئي حقيقي
واحد بالتشخص قائم بذاته لوجد منه الماهيات الممكنة بنوع من التعلق
غير مدرك بالعقول البشرية ووجودات تلك الماهيات عبارة عن موجوديتها
العارضة القائمة بها الحاصلة لها بذلك التعلق كما سمعت تقول هذا هو مذهب
الاولين الاخرين من الحكما المحققين ومن مقالات المتصوفة ويلوح انهم
ذاهبون الى مثل هذا والحق للحق في هذا ليس مما يتم بمجرد البحث وال ــ
فصل في ان الواجب عالم بذاته الخ اقول ــ اعلم اولا ان العلم بالشي
وادراكه بمعنى واحد وهو ان يحصل حقيقته عند الذات المدرك او يحصل عندها حقيقة
الشي اما بنفسها او بصورة ومثال منها اما الاول فكادراكنا انفسنا اذ نعلم
بالضرورة لمثل ادراكنا انفسنا ليس بحصول صورة من انفسنا فينا وانما هو
عبارة عن كون انفسنا حاضرة لنا بحيث لا نذهل عنها قطعا ويسمى هذا علما
حضوريا واما الثاني فكادراكنا الانسان فان الشخص الخارجي منه يحصل او لا
بارتسام صورة في الرطوبة الجليدية ارتساما مشروطا بحضور ذلك الشخص
عند الحاسة ويحصل لنا بعد غيبة الشخص صورة الخيالية المقترنة بالعوارض
المادية بحصولها في الحس المشترك عند التفاتة اليها ونعقل لنا حقيقته

الكلية لحصول صورتها العقلية في النفس ويسمى هذا علما انطباعيا ومما ينبغي ان يعلم
ههنا ان كل موجود مجرد عن المادة ولواحقها مدرك لذاته لان كل مجرد فهو مدرك
بالذات على ما يأتي بيانه في الفصل الثاني لهذا الفصل وحقيقته حاصلة له فيكون مدركا
لذاته اذ الادراك ليس الا حصول الحقيقة عند المدرك بالذات وانما قلنا ان
حقيقة المجرد حاصلة له لان حقيقة كل موجود حاصلة له عند حصوله والا لم تكن
حقيقته له فان حقيقة كل شي هي ما به ذلك الشي هو هو فلو لم يحصل للشي حقيقته عند
حصوله لكان ذلك هو ذلك الشي بدونها لم تكن تلك الحقيقة حقيقة له هف واذا
تقرر هذه فنقول واجب الوجود عالم لذاته لانه مجرد عن المادة اذ لو كان
ماديا لكان جسما او جسمانيا فيلزم افتقاره ضرورة افتقار الجسم الى اجزائه
والجسماني اليه او الى اجزائه وكل مفتقر ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا
وهو مح فثبت ان الواجب لذاته مجرد عن المادة وقد تبين ان كل مجرد عن
المادة عالم لذاته فينتج ان الواجب عالم بذاته وهو المط ول ــ هداية
تعقل الشي لذاته الخ اقول ــ لما ذكر ان الاكثر بهذا المعنى اضافة بين العاقل
والمعقول والاضافة تقتضي تغاير المتضايفين ولزم من هذا امتناع تعقل
الشي ذاته لزم كونه مغاير الذاته وانه مح فيبطل ما ذكرنا في هذا الفصل من
ان الواجب عالم بذاته اورد هذه الهداية دفعا لهذا الاعتراض وتقريرها
ان تعقل الشي ذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول فان العلم هو
حضور الحقيقة المجردة عن المادة عند المدرك مطلقا اي سوا كانت الحقيقة
الحاضرة مغايرة بالذات للمدرك او لا وهذا اعم من حضور الحقيقة المغايرة
وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فعند تعقل الشي ذاته جاز ان لا يحضر
عنده حقيقة مغايرة له ويحضر الحقيقة الغير المغايرة له ولان كل واحد من

افراد الناس يعقل ذاته وهذا بديهي معلوم بالوجدان فلو اقتضى تعقل الشي ذاته
التغاير من العاقل والمعقول لكان لكل شخص نفسان احديهما عاقلة والاخرى
معقولة وانه بديهي البطلان وايضا لما كان يعقل كل منا ذاته معلوما بالبديهة
كان هذا التشكيك من قبيل التشكيك في البديهيات فلا يستحق الجواب
واما ان التعقل اضافة يقتضي تغاير المتضايفين وهما العاقل والمعقول فهذا
لا ينافي تعقل الشي ذاته اذ الاضافة لا تقتضي تغاير المتضايفين بحسب الذات والحقيقة
بل تغايرهما بوجه ما وهو حاصل في تعقل الشي ذاته فان الشي من حيث ان من
شانه العاقلية يغاير ذاته من حيث ان من شانه المعقولية فاذا يعقل ذاته
فهو بالحيثية الاولى عاقل وبالحيثية الثانية معقول فزالت الشبهة بالكلية وانقدح
المقصود قال فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اقول
واجب الوجود لذاته عالم بجميع الماهيات المعقولة والبرهان على هذا
المط ان الواجب لذاته مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عالم بساير
المعقولات فالواجب لذاته عالم بساير المعقولات اما الصغرى فقد مر تقريرها
في الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا وهذا
ظاهر اذ لا مانع للمجرد عن كونه معقولا فان المانع عن المعقولية هو العلائق
المادية والمنافية للتعقل الذي هو الحضور عند المجرد والمجرد معزل عن تلك
العلائق والنقض بان الواجب لذاته يمتنع التعقل مع كونه مجردا غير وارد
فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان عقول البشرية لقصورها عن ذلك
لا يمكنها ان تعقل حقيقة الواجب وذا لا ينافي امكان معقوليتها في نفسها
وكل ما يمكن ان يعقل ذاته فانه يمكن ان يعقل مع كل ما سواه من المعقولات
يمكن ان تقارنه ساير المعقولات في العقل لان العقل هو حصول صورة الشي في العقل

يمكن صح

فيعقل المجرد يعقل مع المعقولات حصولهما في العقل وبمقارنتها اياه في العقل
وكل ما يمكن ان تقارنه المعقولات في العقل يمكن ان تقارنه في الخارج اذ صحة
المقارنة في العقل دون الخارج لزم توقف صحة مقارنتها على حصولهما في العقل الذي هو
المقارنة لكن المقارنة متوقفة على صحتها فيلزم الدور ومقارنة المعقولات للمجرد في
الخارج هو تعقله اياها فكل مجرد يمكنه ان يعقل ساير المعقولات وكل ما يمكن حصوله للمجرد فهو
واجب الحصول له بالفعل اذ لو كان حصوله له بالقوة لزم كونه ماديا فان كون صفة
الشي بالقوة من خواص كون ذلك الشي ماديا فثبت ان كل مجرد عالم بساير المعقولات
وهو الكبرى ولو جعلنا الكبرى قولنا وكل مجرد يمكنه ان يعلم ساير المعقولات لينتج
القياس ان الواجب يمكن ان يعلم ساير المعقولات ثم قلنا بعد ذلك وكل ما يمكن
للواجب فهو واجب الحصول له والا لكان له حالة منتظرة وقد ثبت خلافه ليحصل منه
المط لسقط عنا في هذه الحجة مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب
الحصول له وقد تبين لك من هذا ما في كلام المص من التشويش والاضطراب
قال فان قيل لو كان الباري عالما لكان فاعلا لتلك الصورة وقابلا لها اقول
هذه معارضة اوردها على الحجة المذكورة في هذا الفصل وتوجيهها ان يقال ما ذكرتم
من الدليل وان دل على ثبوت كون الواجب عالما بالمعقولات كلها لكن عندنا
ما ينفيه وهو ان الواجب لو كان عالما بشي لكان الواجب فاعلا وقابلا للصورة
الحاصلة من الشي في ذاته والتالي بط اما الملازمة فلكونه فاعلا لها فلان الصورة
الحاصلة في ذاته ممكنة لافتقارها الى ما يقوم به فيفتقر الى مؤثر فهذا المؤثر
ان كان غير ذات الواجب لزم افتقار الواجب في صفة العلم الى ذلك الغير وهو
مح فتعين ان يكون المؤثر فيها هو الذات واما لزوم كونه قابلا لها فلان العالم
لا بد وان يكون قابلا للصورة المعلومة لقيامها به واما بطلان التالي فلان

القابلية هو الاستعداد و الفاعلية هو التاثير وهما متغايران يستقل كل منهما بدون
الاخر فلو كان الواجب فاعلا وقابلا معا للصورة لزم التركيب في ذاته وهو ممتنع واجاب
عن هذه المعارضة بالمنع ان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون مستعدا للصورة و
فاعلا لها اذ معنى كونه مستعدا للصورة هو انه لا يمتنع ان يحصل له الصورة ومعنى كونه
فاعلا لها انه متقدم عليها بالعلية ولا امتناع في اجتماع المعنيين لعدم التنافي بينهما واما انهما
معنيان متغايران يلزم من حصولهما للواجب التركيب في ذاته فممنوع ايضا اذ التركيب
انما يلزم ان لو كانا جزئين للذات وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان لها
بالقياس الى الصورة وذا غير مستحيل فان العالمية والقادرية مثلا اضافتان تعرضان
لذات الواجب بالقياس الى معلومه والمقدور له ثم ان المصنف اشار في هذه
المسئلة الى ما ذهب اليه المتكلمون من ان علم الباري تعالى بالاشياء صفة قائمة بذاته
زائدة على نفس حقيقته ذاهبا منه الى ان علمه بالاشياء انما هو ارتسام صور ها في
ذاته كالعلم الحادث للنفوس الناطقة ورد مذهب الحكماء زاعما ان من اعتقد ان
علم الواجب هو نفس ذاته هربا عما يرد على المتكلمين من لزوم كون ذات الواجب فاعلا
وقابلا لعلمه فقد اعتقد نفي العلم عن ذات الواجب بالحقيقة وذلك لان من جعل العلم نفس
الذات فقد نفى الارتسام والعلم انما هو الارتسام لا غير فيكون نافيا للعلم بالحقيقة
وهذا الرد انما يتوجه عليهم ان لو انحصر العلم في الارتسام ولم لا يجوز ان يكون ممنوع ويقولون
العلم هو ما يحصل عند العالم حقيقة المعلوم اما بنفسها او بارتسام صورة منها فيه
او في آلته فالارتسام اخص من العلم ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم

فصل في ان الواجب عالم بالجزئيات الخ اقول اعلم
ان تحقيق البيان في هذا المطلب يستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان
ان علم الواجب بالاشياء علم تام وهو علم بجميع صفاتها واثارها اللازمة

والجز اللازمة وذلك لان علمه بجميع ذلك ممكن الحصول له اذ هو مدرك بالذات وبذاته
الاشياء من شانها ان تكون مدركة فيلزم حصول علمه بجميع ذلك و الا لكان له حالة
منتظرة الثانية ان العلم التام بالعلة الموجبة للشئ يوجب العلم بالمعلول لان العلم بالعلة
الثالثة ان العلم بالجزئي يكون على وجهين احدهما علم متغير بتغير المعلوم الجزئي وهو علم زماني
تابع للمعلوم الجزئي بمعنى ان الحصول المعلوم الجزئي الحادث حال عدمه السابق يعلم انه
معدوم سيوجد واذا وجد يزول هذا العلم ويحصل بدله العلم بانه موجود وعند طريان
العدم عليه يزول العلم بالوجود ويحصل العلم بطريان العدم عليه وهذا هو العلم الجزئي
على الوجه الجزئي لمطابقته الجزئي في التغير وثانيهما علم لا يتغير بتغير المعلوم وهو علم متعال
عن الزمان حاصل من العلم باسباب ذلك المعلوم وهو العلم على الوجه الكلي المشابه
بعدم تغيره للامور الكلية المصونة عن التغير مثال الوجه الاول علمك بالكسوف المعين
الواقع في جزء معين من الزمان المتغير بتغيره مثل ان تعلم قبل وقوعه انه سيقع وعند
وقوعه يزول هذا العلم ويحصل العلم بانه واقع وبعد ما انقضى يزول العلم بوقوعه
ويحصل العلم بالانقضاء هذا العلم زماني لاحاطة الزمان به بحيث لا يوجد الا في
جزء منه ومثال الوجه الثاني العلم بالكسوف المعين الحاصل من العلم باسبابه كما اذا
علمت بمعاونة التنجيم والحساب مقدار الزمان الواقع بين الكسوفين فتعلم منه ذلك
وقوع الكسوف الثاني في جزء من الزمان متعين بالمقايسة الى الكسوف الاول المعلوم
بالمقايسة الى بعض التواريخ المعلومة مثل ان تعلم انه واقع في ساعة كذا من يوم
كذا من سنة كذا من الكسوف الاول المعلوم وقوعه في ساعة كذا منذ يوم كذا من
شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الفلاني فتعلم انه في اي ساعة من اي يوم من
اي شهر من اي سنة من التاريخ المذكور وهو علم واحد مستمر حاصل قبل الكسوف ومعه
وبعده لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور الى الانقضاء متعال عن الزمان

التام بالعلم الوجه من
لوجه استلزامهما
بعض حصول العلم

بتغيره
لا يوجد

مع كذا من
من الكسوف الاول المعلوم
منذ يوم كذا من

لامكان كونه محيطا بالزمان بان تصور هذا الجزء من الزمان جزء من الزمان
الممتد من الازل الى الابد فلئن سلم ان هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض
الاشخاص البشرية بعد ان لم يكن حاصلا له كما في المثال المذكور فيكون حادثا
بالزمان فيكون زمانيا لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانية حدوث بعض
افراده المختص بموضوع متعلق بالمادة لا ينافي تعاليه عن الزمان بحسب ذاته واذ قد
تمهدت هذه المقدمات فنقول واجب الوجود لذاته عالم بالجزئيات لكن لا
على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي اما انه عالم بالجزئيات فلانه عالم بذاته علما تاما
لما ذكرنا في المقدمة الاولى فيلزمه علمه بمعلوله الاول لما ذكرنا في المقدمة الثانية
وعلمه بمعلوله الاول ايضا علم تام فيلزم العلم بمعلول معلوله وهكذا الى ان
ينتهي الى اخر المعلولات القديمة في الطول ويسري علمه في الحوادث الغير المتناهية
من الازل الى الابد واما ان علمه بالجزئيات ليس على الوجه الجزئي فلانه لو كان
على الوجه الجزئي لكان يدرك تارة ان الجزئي موجود غير معدوم واخرى عكس
ذلك لما ذكرنا في المقدمة الثالثة من تغير الوجه الجزئي فيحصل في ذاته تعالى
وتقدس صورتان عقليتان متعاقبتان بحيث لا يبقى احدهما عند طريان الاخرى
فيلزم التغير في ذاته هف فيكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي المصون عن
التغير المتعالي عن الزمان حسبما قررناه في المقدمة الرابعة وهذا القدر
من البيان كاف في هذا المطلب لكن المص زاد عليه بان قال يدركه على
الوجه الكلي مثل ان يدرك من الكسوف المعين بانه كسوف يكون بعد حركة
كوكب معين كذا درجة من برج كذا حال كون ذلك الكسوف شماليا اي
واقعا في جانب الشمال من فلك الشمس في البروج الشمالية بعقدة كونه
في عقدة الراس وهكذا الى ان يحصر جميع العوارض اللاحقة لهذا

العوض فيحيط علمه بجميع الحوادث القديمة والحادثة الغير المتناهية صح صح

ما قررناه صح

الكسوف

الكسوف وهذا المدرك ليس جزئيا بل هو كلي اذ لا يمتنع حمله على كثيرين ولما لم يكن الحال
في حق الله تع من ادراك الجزئيات سوى ما ذكرنا لم يكن علمه بالجزئيات الا على الوجه الكلي
ولزم من هذه الزيادة ان معلوم الله تع من الجزئيات معان كلية ليس الا وهذا تصريح
بانه تع لا يعلم الجزئيات وهو خلاف مذهبهم ووقع في هذه الزيادة استدراكا ايضا
وهو زيادة قوله وهذا العلم غير كاف لعدم افتقار المطالب اليه قال فصل
في ان واجب الوجود مريد جواد اقول اورد في هذا الفصل مطلوبين احدهما ان واجب
الوجود مريد للاشياء بمعنى ان ما صدر عنه من الاشياء صادر عنه بارادة وثانيهما انه جواد
اما انه مريد فلان كل ما يصدر عنه فهو عالم به وبصدوره عنه لما انه عالم بجميع المعلولات
والصادر عنه لا بد وان يكون خيرا لكونه منبعا لفيضان الخير وغير مناف لماهيته لان
الصادر عنه لازم لحقيقته واللازم لا يكون منافيا وكل ما هو معلوم وهو خير غير
مناف لماهيته فانه يفيض عنه لكماله المقتضي لمقتضاه فهو مرضي له فكل ما يصدر عنه من
الاشياء يكون صادرا عنه برضاه وهو المعنى بالارادة فقد ثبت انه مريد لما صدر
عنه من المعلولات وهو المط واما انه جواد فلانه اولا ان معنى الجود هو افادة
ما ينبغي اي شيء هو مؤثر مرغوب عند المستفيد لا لعوض فواهب السكين لمن لا ينبغي له
لا يكون جوادا وكذا من يهب شيئا ليستفيض من المستفيد او من غيره ليس بجواد بل
هو معامل والعوض لا يلزم كونه عينيا بل كل ما يتوقع المفيد حصوله في مقابلة افادته من عين
او ثناء او تخلص عن مذمة او توصل الى كونه على ما هو احسن واليق به فهو عوض فاذا
تقرر هذا فنقول واجب الوجود جواد اما انه يفيد وجود الاشياء والوجود خير محض
مرغوب عند كل عاقل واما انه لا يفعل هذه الافادة لعوض وشوق الى كمال يحصل
بهذه الافادة او بفعله لان فعله هذا نظام الخير في الوجود اي يحصل به ما هو
الاليق بالموجودات من النظام المتقرر في عنايته الازلية فيوجد الاشياء على

ماشئ لا لغرض وشوق والاول في اذ لو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم ان يكون
له حالة منتظرة وقد تبين امتناع ذلك فتعين الثاني وهو انه تعند وجود الاشياء لا لغرض
وشوق الى ما يكون عوضا عما افاده فيكون جوادا وهو المط قال الفن
الثالث في الملائكة وهي العقول المجردة اقول قد تقرر عندك
فيما سلف ان العقول جواهر مجردة غير متعلقة بالاجسام تعلق التدبير والتصرف وذلك
بسبب ان الجوهر المجرد انما يتعلق بالجسم بهذا النوع من التعلق ليصير الجسم آلة في الاستكمال
كما هو شان النفوس والعقول لكمالاتها الفطرية مستغنية عن الاستكمال فهي لا تتعلق
بالاجسام هذا النوع من التعلق بل لا تتعلق بالاجسام الا بالعلية والتاثير
ولما كانت هي من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها في القسم الثالث
الذي هو في العلم الالهي من هذا المختصر فلهذا رتب المص هذا الفن لاثباتها وبيان
احوالها مشتملا على عدة فصول قال فصل في اثبات العقول اقول
المبدأ الاول جل ذكره بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه
الا واحد فالصادر عنه بلا واسطة معلول واحد لا غير فهذا المعلول الواحد الصادر عنه
اولا لا يجوز ان يكون عرضا اذ لو كان عرضا فاما ان يكون صادرا عنه قائما
بنفسه او بمحل والاول بط اذ القائم بنفسه انما هو الجوهر لا العرض وكذا الثاني
لان المحل ان كان هو المبدأ كان المبدأ فاعلا وقابلا معا لهذا العرض وانه
مح وان كان غيره كان معلولا له لان ما سواه من الموجودات كلها معلولة
له اما بلا واسطة او بواسطة فان كان العرض ومحله كلاهما صادرين عنه بلا واسطة
لزم صدور اثنين من المبدأ الاول في مرتبة واحدة وانه مح وان كان الصادر الاثنين مح
عنه بلا واسطة احدهما فقط فان كان هو المحل لم يكن العرض اول معلول
صدر عنه وقد فرضناه كذلك هف وان كان هو العرض لزم تقدم العرض

على محله المتقدم عليه فلزم تقدمه على نفسه وهو مح فثبت ان المعلول الاول
ليس بعرض فيكون جوهرا فاما ان يكون هيولى او صورة او جسما او نفسا او
عقلا لانحصار الجوهر في هذه الاقسام ولا سبيل الى كونه هيولى اي لا يكون هيولى لانه
لو كان هيولى لزم تقدم الهيولى على الصورة لتقدم المعلول الاول على ما سواه
من المعلولات لكن الهيولى لا تتقوم بالفعل الا بالصورة فلا تتقدم عليها
ولا الى كونه صورة لانه لو كانت صورة لتقدمت الصورة بالفاعلية على الهيولى
لتقدم المعلول الاول على ما سواه من المعلولات بالفاعلية لكن الصورة لا تتقدم
بالفاعلية على الهيولى لما تبين ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى ولا الى كونه جسما لان
الجسم مركب من الهيولى والصورة فلو كان الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هو
الجسم فاما ان يكون الصادر عنه بلا واسطة كل واحدة من الهيولى والصورة او احدهما
فقط اذ لو لم يكن شيء منهما صادرا عنه بلا واسطة لم يكن الجسم صادرا بلا واسطة هف فعلى
الاول يلزم صدور الاثنين عنه في مرتبة واحدة وانه مح وعلى الثاني يلزم ما ذكرناه في
القسمين الاولين لكونه واحدا منهما لا بعينه ويلزم ايضا خلاف ما فرضناه من ان
الصادر بلا واسطة هو الجسم ولا الى كونه نفسا اذ لو كانت نفسا لكانت النفس فاعلة
قبل وجود الاجسام وانه مح لان النفس انما تفعل فعلها بواسطة الاجسام واذ قد
بطلت الاقسام الاربعة تعين القسم الخامس وهو ان المعلول الاول هو العقل وهو
المط قال فصل في اثبات كثرة العقول اقول لما اثبت وجود
العقل في الفصل السابق حاول في هذا الفصل ان يثبت له التعدد وتقرير البرهان
عليه ان الفلك لا بد له من مبدأ قريب يؤثر فيه بلا واسطة فذلك المبدأ اما ان
يكون هو الواجب لذاته او فلكا آخر او نفسا او عقلا وما سوى الاخير من
الاقسام بط اما الاول فلما عرفت ان المعلول الصادر عن الواجب اولا ليس
بجسم واما الثاني فلان المؤثر في الفلك ان كان فلكا آخر فالمؤثر منهما اما ان

اما ان يكون حاويا بالنسبة الى الاخر او محويا او لا يميل الى شيء منهما اما انه لا يميل
الى الثاني فلان المحوي اخس واصغر من الحاوي ولا يجوز ان يكون الاخس الاصغر علة للاشرف
الاعظم اما ان المحوي اصغر من الحاوي فظ واما انه اخس منه فلان بعده عن المبدا
الاول في سلسلة الممكنات المترتبة اكثر من بعد الحاوي عنه والابعد اخس هكذا
قيل وفيه مصادرة على المط لان المحوي انما يكون ابعد ان لو لم يكن علة للحاوي
اذ لو كان علة للحاوي لكان اقرب منه الى المبدا فاثبات عدم علية المحوي
بابعديته يكون مصادرة على المط فالاولى ان يقال المحوي اخس من الحاوي لان
المحوي اقرب حيزا من الحاوي الى ما تحت الكون والفساد من العناصر وهي اخس من
الافلاك الغير القابلة لهما والاقرب الى الاخس اخس من الابعد عنه واما ان
الاخس الاصغر لا يوثر في الاشرف الاعظم فلما يشهد به الطباع السليمة فان
كل صاحب طبع سليم يحكم باستحالة كون الاخس الاصغر موثرا في الاشرف الاعظم
وهذه المقدمة الخطابية لم يقم عليها برهان والاولى في ابطال علية المحوي ان
يستدل بما سنذكره في ابطال علية الحاوي من الطريق العام الدال على
بطلان كون الجسم علة لجسم اخر واما انه لا يميل الى الاول فلان لابطاله طريقان
احدهما خاص يدل على امتناع علية الحاوي بخصوصيته وثانيهما عام يدل على
امتناع علية جسم لجسم اخر اما الطريق الخاص فهو ان الحاوي لو كان علة
للمحوي لكان وجوب وجود المحوي متأخرا عن وجوب وجود الحاوي
فان المعلول متأخر عن العلة في وجوب الوجود ضرورة ان العلة ما لم
يجب وجودها لم يجب عنها وجود المعلول واذ قد ثبت ان وجوب
وجود المحوي متأخر عن وجود الحاوي فعدم المحوي مع وجود الحاوي لا يكون
ممتنعا لذاته اذ لو امتنع عدم المحوي مع الحاوي لذاته لوجب وجود

اثرية

المحوي مع الحاوي فلا يكون وجود المحوي متأخرا عن الحاوي هف واذا امكن عدم المحوي
مع وجود الحاوي لذاته لزم امكان الخلا لذاته لان امكان اللازم لذاته والا امتنع
اللازم مع امكان الملزوم وهو يهدم الملازمة بينهما فعلم مما ذكرنا ان علية الحاوي
للمحوي يستلزم امكان الخلا لذاته وبطلان اللازم يستلزم الطريق العام فبيانه
مسبوق بمقدمة وهي ان تأثير جسم في جسم انما يكون بشرطين احدهما ان يكون لكل
واحد من الجسمين ذات وضع بالنسبة الى الاخر وهذا بديهي ويشهد به استقراء
الاجسام فان اضاءة النار مثلا انما يوثر في غيرها بالتسخين ان لو كان بينهما مع
المقارنة او المقاربة وكذا الشمس انما تضيء بالعين تحاذيها من الاجسام دون
غيرها وثانيهما ان يكون المؤثر من الجسمين موثرا في شيء من جزئي المتأثر منهما اعني
هيولاه وصورته والا لم يكن موثرا فيه هف اذا مهدت هذا فنقول اذا كان
جسم ما علة لجسم اخر كان الاول منهما علة لشيء من هيولى الثاني وصورته لحكم الشرط الثاني
ولما كان كذلك كان شيء من هيولى الثاني وصورته ذا وضع بالنسبة الى الاول
لحكم الشرط الاول والثاني بط وليس لشيء من الهيولى والصورة ذا وضع بالنسبة بالانفراد
اصلا فكذا المقدم فلا يكون جسم ما علة لجسم اخر ولزم منه المط واما الثالث فلان المؤثر
في الفلك لو كان نفسا لكان تأثيرها فيه بتوسط الجسم الذي هو آلة لها في صدور
افعالها عنها واذا كان كذلك لزم تقدم ذلك الجسم بالطبع على الفلك فهو اما حاو بالنسبة
اليه او محوي وقد تبين بطلانه بما ذكرنا في القسم الثاني ولا حاجة الى التطويل بالاعادة
واذ قد بطلت الاقسام الثلثة تعين الرابع وهو ان المؤثر في الفلك هو العقل فنقول قد دل
اختلاف حركات الكواكب المعلوم بالرصد على كثرة الافلاك فالمؤثر فيها اما عقل واحد
او عقول متكثرة والاول بط لان العقل بسيط فجهة صدور الفلك عنه جهة واحدة
وقد بينا ان الواحد البسيط لا يصدر عنه بجهة واحدة الا واحد فتعين الثاني ويلزم

الحاوي كما
لان عدم المحوي مع وجود
الخلا وامكان الملزوم
بطلان اللازم وهو المط
م

ويلزم منه كثرة العقول وهو المطلوب واعترض على هذه الحجة بمنع الحصر لقيام احتمال كون
المؤثر في الفلك عرضا واجيب عنه بالاحتجاج في بطلان هذا الاحتمال بان
العرض اضعف من الجوهر والاضعف يمتنع ان يكون علة للاقوى وانت خبير بان
هذه الحجة اقناعية والصواب ان يقال لو كان المؤثر في الفلك عرضا لاحتاج
ذلك العرض في تاثيره الى محله فمحله ان كان فلكا او نفسا لزم منه ما لزم من كون
المؤثر فلكا او نفسا وان كان عقلا لزم منه المطلوب لافتقار كل واحد من
الافلاك في الوجود الى عرض قائم بعقل على حدة لامتناع قيام الاعراض المتعددة
في الحقيقة بعقل واحد لاستلزامه تركب العقل فتتعدد العقول بحسب تعدد الافلاك
وهو المطلوب هذا هو التقرير المضبوط في هذا البرهان ولا يخفى عليك ما في تقرير
المصنف من الانتشار قال هداية الحاوي الخ اقول لما كان الدليل القائم
على عدم علية الحاوي بصدد ان يعارض بان يقال دليلكم هذا وان دل
على مطلوبكم لكن عندنا ما ينافيه وهو ان الحاوي محدد الجهات مع العقل
الثاني لكونهما معلولي علة واحدة وهو العقل الاول على ما سياتي تقريره والعقل
الثاني متقدم بالعلية على المحوي وما مع المتقدم متقدم وهذا في التقدم الزماني
فيلزم تقدم الحاوي على المحوي بالعلية لان تقدم العقل الثاني عليه بالعلية اورد
هذه الهداية جوابا عن هذه المعارضة وتقريره ان كون الحاوي مع العقل الذي
هو علة للمحوي في رتبة الابداع لا يستلزم تقدم الحاوي بالعلية على المحوي لان
تقدم العقل الثاني على المحوي بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما
بالعلية مثل الشيء ان يكون متقدما بالعلية لاستلزامه توارد العلتين على المعلول الواحد
الشخصي وهو ممتنع بخلاف التقدم الزماني فان ما مع المتقدم فيه يجب ان يكون اثره
متقدما لان المتقدم بالزمان هو الموجود في الزمان المتقدم وما مع المتقدم بالزمان

كذلك قال هداية الحاوي والمحوي كل واحد ممكن لذاته الخ اقول لما ابطل
علية الحاوي باستلزامها امكان الخلا اشتهى ان يعترض عليه بان يقال امكان الخلا
لازم عليك وان لم يكن الحاوي علة وذلك لان كل واحد من الحاوي والمحوي ممكن لذاته
وكل ممكن جائز العدم فكل من الحاوي والمحوي يكون جائز العدم وعدم كل واحد منهما طرفي
للخلا فيلزم من جواز عدم كل منهما امكان الخلا لان امكان الملزوم يستلزم امكان
اللازم فاجاب عنه بان كل واحد من الحاوي والمحوي ممكن جائز العدم بالنظر
الى ذاته ولا يلزم من ذلك امكان الخلا فان انتفا كل منهما لا يستلزم الخلا فان الجرم
الذي هو ههنا جوفهما يكون هو المحدد للجهات على تقدير انتفائهما اذ ذلك الجرم
على تقدير انتفائهما كان ماورا محدد الجهات وكما ان ماورا المحدد ليس خلا ولا ملا فكذا
حال ماورا الجرم المذكور على تقدير انتفائهما فلا يلزم من انتفائهما الخلا وتحقيقه ان الخلا
هو اما البعد المفطور او الفضا الموهوم من الاجسام القابل للزيادة والنقصان وما ورا
المحدد ليس ببعد لانتهاء الابعاد بالمحدد ولا قابل للزيادة والنقصان لانه لاشي محض
فلا يكون خلا باحد المعنيين بل الخلا انما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوي وذا غير
ممكن فلا يلزم امكان الخلا فلئن قيل كل واحد من وجود الحاوي وعدم المحوي ممكن
لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما ويلزم منه امكان الخلا قلنا الحاوي لاستلزامه
العقل الذي هو علة موجبة للمحوي ملزوم للمحوي ووجود الملزوم مع عدم اللازم مما يتنافيان
فوجود الحاوي يكون منافيا لعدم المحوي فلا يثبت جواز اجتماعهما ولا لزوم امكان الخلا
قال فصل في ازلية العقول الخ اقول الازل هو الزمان الماضي الذي
لا بداية له والابد هو الزمان المستقبل الذي لا نهاية له والازلي ما كان موجودا في
الابد بحيث لا يكون لوجوده نهاية فلا يلحقه عدم اذا ثبت هذا فالعقول كلها ازلية
وابدية اما انها ازلية فلوجوه ولم يذكر منها الا واحدا وهو ان الواجب لذاته يجمع

الازلي ما لا يكون لوجوده بداية والابدي ما لا يكون لوجوده انتهاء عدم

في الازل لجميع ما لابد له منه في تأثيره في معلوله الأول والا لزم ما يكون له حالة منتظرة هف
هكذا ذكره المص وفيه نظر والاولى ان يقال ذات الواجب تع لو لم تكن وحدها علة تامة
لمعلوله الاول اذ لو افتقر معلوله الى امر مغاير لذاته فان كان ذلك الامر المغاير صادرا
للذات لزم كونه صفة للواجب زائدة على ذاته بخلاف ما تقرر عندهم من ان
الواجب ليس له صفة زائدة وان كان منفصلا عنها كان ممكنا معلولا لها
سابقا على ما فرضنا انه معلول اول هف فثبت ان ذات الواجب وحدها علة تامة
للعقل الاول فالمعلول لا يتخلف عن علته التامة فالعقل الأول لا يتخلف عن
الواجب تع في الازل فيكون ازليا ومتى كان العقل الأول ازليا كان العقل
الثاني ايضا ازليا لان العقل الأول مستجمع في الازل لجميع ما لابد منه في تاثيره في
العقل الثاني والا لكان شيء من ملكها بجملة حادثا وكل حادث مسبوق بمادة فيكون
ذلك الشيء ماديا ويلزم منه كون العقل الأول ماديا لمقارنته ذلك الشيء اياه فثبت
ان العقل الأول مستجمع في الازل لجملة ما لابد منه في تاثيره في العقل الثاني ويلزم من ذلك
ازلية العقل الثاني وبهذا الطريق تثبت ازلية سائر العقول وليس بخاف انه لا
حاجة الى هذا التطويل بل يكفي ان يقال لو كان العقل حادثا لكان ماديا الآن
لان كل حادث مسبوق بمادة هف لان بهذا مع ان ما به تعين الطريق الذي ليس
من داب المناظر عدولا عن اقوى الطريقين لان ما اختاره المص طريق لمي وهذا طريق
اني واللمي اقوى من الاني واما ثانيا ابدية فلانه لو انعدم شيء من العقول لكان انعدامه
بانعدام شيء من الامور المعتبرة في وجوده اذ انعدامه مع تحقق جميع الامور المعتبرة في
وجوده يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال فيلزم ان يكون الباري تع او شيء
من العقول قابلا للتغير والحوادث لان الامور المعتبرة في وجود كل منها هي ذات العلة
او احوال لذات العلة مقارنة لها فانعدام شيء منها يوجب التغير وحدوث ما لم يكن

في ذات العلة لكن كون الباري تع او العقل قابلا للتغير والحوادث بط لأن قبول
التغير والحوادث من خواص الماديات والباري تع والعقل مقدسان عن المادة
فصل في كيفية توسط العقول الخ اول المراد بالعالم الجسماني
مجموع الاجسام المركبة والبسيطة العنصرية والفلكية وتوسط العقل بين الباري تع و
الجسم قد علم مما سبق على سبيل الاجمال اذ قد تبين ان الصادر عن الباري تع بلا واسطة
هو العقل وان الاجسام انما صدرت عن العقول فما سبق من المباحث كاف في العلم
توسط العقول بين الباري والاجسام وانما المقصود في هذا الفصل ان يعلم كيفية
هذا التوسط على سبيل التفصيل وبيانه ان العقل الاول الصادر عن الواجب اذ لو كان
الكثرة فيه من حيث انه صادر عن الواجب لزم صدور الكثرة عن الواجب اذ لو لم يصدر
عن الواجب على هذا التقدير الا شيء واحد هو العقل وحده لم تكن الكثرة فيه من حيث
انه صادر عن الواجب وقد فرضنا انه كذلك هف لكن صدور الكثرة عن الواجب مستحيل فلا
تكون الكثرة في العقل الأول من حيث انه صادر عن الواجب لكن الكثرة حاصلة فيه باعتبار
ان له ماهية ممكنة الوجود بحسب ذاتها وواجبة الوجود من حيث علتها الموجبة لوجودها
وهو الواجب لذاته فالعقل الاول لزمه كثرة وهو وجوده ووجوده بالغير وامكانه ووجوده
بالذات فيكون باحدى هاتين الجهتين مبدأ للعقل الثاني وبالجهة الاخرى مبدأ للفلك الاعظم
واشرف المعلولين وهو العقل الثاني يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي اشرف الجهتين في العقل
الاول وهو جهة وجوب الوجود فان النظام الاليق في سلسلة العلل والمعلولات يقتضي
كون المناسبة محفوظة بين كل علة ومعلولها فيكون العقل الاول بما هو موجود وواجب الوجود
بعلته مبدأ للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للفلك الاعظم ثم يصدر عن
العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان ثم من العقل الثالث عقل رابع وفلك ثالث وهكذا
مذهب سلسلة العقول والافلاك لكن لا الى غير النهاية لئلا يلزم اجتماع عقول واجسام

لانه فيه كثرة ولعدد جهاته
فيه ليس من حيث انه صادر
مه مه

مترتبة غير متناهية في الوجود وانه محال بل اذا انتهت القوية الى العقل التاسع يصدر عنه باشرف
جهتيه عقل عاشر ينتهي به سلسلة العقولية ليمي عقلا فعالا لا لعدم تناهي ما يصدر عنه من الاثار المختلفة
في عالم الكون والفساد بالجهة الاخرى فلك القمر وينتهي سلسلة الافلاك ثم يصدر عن العقل الفعال
هيولى العناصر وصورها المختلفة المتعاقبة عليها بحسب تعاقب استعداداتها المختلفة وهذه
الاستعدادات المختلفة لا تحصل في الهيولى العنصرية من جهة العقل الفعال اذ لو كان
حصولها فيها من جهة العقل لما كانت متغيرة لان العقل ثابت لا تغير فيه وهيولى العناصر
قابل واحد غير مختلف في نفسه فلو كان الاستعداد اثر العقل في الهيولى العناصر لما اختلف اصلا
لان اثر الفاعل الثابت في القابل الواحد الغير المختلف لا يختلف لكن الاستعدادات
في هيولى العناصر مختلفة فلم يكن من جهة العقل الفعال بل هي بسبب الحركات السماوية فان تلك
الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها استعدادات هيولى العناصر فههنا
حركة حادثة تستدعي وضعا حادثا تقتضي حدوث استعداد في الهيولى بحسب فيضان صورة
حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث حركة كان او وضعا او استعدادا او صورة
فهو مسبوق بحادث اخر من نوعه لا الى اول وذلك لان الحادث اما ان يوجد دائما او
يوجد بعد حادث اخر والاول باطل لاستلزامه دوام الحادث فتعين الثاني وهذه الحوادث
اما ان توجد على سبيل الاجتماع او على التعاقب والاول باطل لاستلزامه ترتب امور غير متناهية
مجتمعة في الوجود وانه محال فتعين ان قبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب فلئن قيل لا نم ان
الحادث لو لم يوجد دائما لكان بعد حادث اخر ولم لا يجوز ان يكون هو اول الحوادث قلنا
لا يجوز ان يوجد حادث هو اول الحوادث بل كل حادث لا بد له من ان يكون مسبوقا بحادث
اخر لان كل حادث علة تامة لا يجوز ان يكون قديمة بجميع الاجزاء لانها لو كانت قديمة بجميع
الاجزاء فاما ان يوجد الحادث معها في الازل او لا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه
قدم الحادث واما الثاني فلاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة فكل حادث له علة تامة

مشتملة

علیها لسبر

مشتملة على جزء حادث وهذا الجزء الحادث من العلة التامة لا بد فاعلة تامة مشتملة على جزء حادث و
هكذا الى غير النهاية فكل حادث يكون مسبوقا بحادث اخر لا الى اول وهو المطلوب وهذا الجواب
دليل برأسه على هذا المطلوب من غير افتقار الى ما ذكره المصنف من الترديد قال فان قيل لم
فلم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية الخ اقول حاصل هذا الاعتراض هو المطالبة بالدليل على استحالة
ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود وحاصل جوابه اقامة الدليل عليها وهو البرهان
التطبيقي وتقريره ان الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير
المتناهية احديهما من مبدأ معين الى غير النهاية والثانية من مبدأ اخر قبل مبدأ الجملة الاولى
بواحد او بحادث واحد بحيث تكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك الواحد وطبقنا
الثانية على الاولى بان نقابل الاول من احاد الجملة الثانية بالاول من احاد الجملة الاولى والثاني
بالثاني وهكذا في بقية الاحاد فاما ان يطابق احاد الجملتين لا الى نهاية او ينقطع احاد الجملة
الثانية والاول باطل لاستلزامه تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكذا الثاني لاستلزامه تناهي
الجملتين المفروض عدم تناهيهما لانه يستلزم تناهي الجملة الثانية المستلزم لتناهي الجملة الاولى
لان الجملة الاولى انما تزيد على الجملة الثانية بالقدر المتناهي والزايد على المتناهي بالقدر المتناهي لا بد
ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما وهذا المح انما لزم من فرض ترتب الامور
الغير المتناهية المجتمعة في الوجود فيكون مستحيلا وهو المطلوب وليس لقائل ان يقول ان اريد بتطابق الجملتين
اتحادهما في الطرفين فلا نم انهما ان لم يتطابقا بهذا المعنى لزم انقطاع الجملة الثانية وتناهيهما ولم لا
يجوز ان يكون عدم التطابق واتحاد الطرفين لعدم الطرف لا للاختلاف مع الوجود ليلزم انقطاع الثانية
وان اريد بتطابقهما ان يكون بازاء كل جزء من الاولى جزء من الثانية فلا نم ان تطابقهما بهذا المعنى يستلزم
تساويهما ولم لا يجوز ان يكون التطابق بهذا المعنى بسبب ان اجزاء الثانية لا تنتهي الى جزء لا يوجد بعده
جزء بل كل جزء منها يقع في مقابلة جزء من الاولى يوجد بعده جزء اخر منها يقع في مقابلة جزء من الاولى لا الى
النهاية لا للتساوي بينهما في الاجزاء ليلزم تساوي الزايد والناقص وهذا كما في الخردلة والجبل

فان اجزاء الكل منها غير متناهية مع عدم تناهيه في المقدار وانما اخترنا ان المراد بالنظائر هو
المعنى الثاني ونقول اذا كان اجزاء من الجملة الثانية مقابلا بالاجزاء من الجملة الاولى وجد بازاء كل
جزء من الاولى جزء من الثانية من غير تمام بشانيه عن الاول فيلزم التساوي اذ ذاك امر ضروري لا ينكره الا من
كان معاندا مكابرا للعقل و[illegible] نظر والتمثيل بالخردلة والجبل فسقوطه في غاية الوضوح لان اجزاءهما
وان كانت غير متناهية لكنها ليست موجودة بالفعل بل غاية الامر فيهما ان كل واحد منهما قابل للانقسام
الى غير النهاية وهذا لا يوجب تساويهما وان فرضنا وضوح ان اجزاءهما الغير المتناهية موجودة بالفعل
فذلك ايضا لا يوجب تساويهما في المقدار اذ التساوي في المقدار انما يلزم ان لو كانت الاجزاء متساوية
في المقدار وليس كذلك واذ قد ظهر لك حقيقة الحال فستر عندك صدق المقال فادعن للحق بكل حال
[illegible] فانه من شيم الجهال

خاتمة في احوال الاخرة

اورد المص في هذه الخاتمة مباحث ستة الاولى في اثبات بقاء النفس بعد الموت الثانية في اثبات اللذة العقلية للنفس الثالثة
في اثبات الالم العقلي لها واشار في الثلث الباقية الى مراتبها بحسب اللذة والالم وبقاء النفس بعد
الموت يسمى الاخرة اي النشاة الاخرة للنفس واللذة والالم ومراتبهما هي احوال الاخرة وانما صح البحث عن
هذه الاشياء بالهداية لانه باثبات هذه الاشياء يدفع اوهام منكريها من استبعادها قال [illegible] النفس
بعد خراب البدن الخ اقول يريد ان يثبت ان النفس باقية بعد الموت والبرهان عليه ان النفس بعد
خراب البدن اما ان تفسد وتفنى او تبقى موجودة وعلى تقدير بقائها اما ان تتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ
او تبقى مفارقة ابدا والاول باطل لان النفس لو فسدت لكان فيها شيء يفسد وشيء يقبل الفساد اذ الفاسد
لا يجوز ان يكون قابلا للفساد فان الفاسد لا يستمر مع الفساد والقابل للفساد يجب ان يكون باقيا مع الوجود
[illegible] القابل مع المقبول ولا يجوز ان يكون الفاسد هو النفس والقابل للفساد هو البدن لان البدن
انما يكون محلا لفساد النفس اذا كان محلا للنفس ويكون النفس صورة حالة فيه فان معنى كون الشيء محلا
لفساد شيء اخر هو ان يكون الشيء الاول محلا للشيء الثاني فنقول المعنى الاول كما ان معنى كون الشيء
محلا لامكان شيء اخر هو ان يكون الشيء الاول مستعدا لان يوجد فيه الشيء الثاني [illegible] لو وجد الثاني كان

الاول محلا له فلو كان البدن محلا لفساد النفس لزم ان يكون البدن محلا للنفس والنفس صورة
حالة فيه وليس كذلك اذ قد ثبت ان النفس مجردة غير حالة في المادة فلا يكون البدن قابلا
لفساد النفس فيكون الفاسد والقابل للفساد جزئين للنفس فيلزم تركبها وقد ثبت انها بسيطة
هف فثبت ان النفس لا تفسد وكذا الثاني باطل لان النفس الباقية بعد موت البدن ان تعلق ببدن
اخر على سبيل التناسخ لزم ان يتعلق ببدن واحد نفسان والتالي باطل اما الملازمة فلان النفس قد ثبت
انها حادثة بحدوث البدن بمعنى ان البدن اذا تم استعداده لقبول النفس يفيض عليه من المبدأ نفس
متعلق به فكل بدن يتعلق به نفس حادثة عند تمام استعداده لقبولها فلو تعلق به نفس اخرى على
سبيل التناسخ لزم ان يتعلق به نفسان واما بطلان التالي فلان كل واحد يعلم بالبديهة ان
نفسه واحدة غير متعددة فثبت بطلان المقدم وهو تعلق النفس بالبدن على سبيل التناسخ واذ قد
بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو بقاء النفس بعد خراب البدن مفارقة ابدا وهو المط
بهذا تقرير الحجة على وفق ما ذكره المص وفيه المصادرة على المط اذ قد تبين ههنا بطلان التناسخ
بكون النفس حادثة بحدوث البدن وقد تبين حدوث النفس هناك بما توقف على بطلان التناسخ
وهو مصادرة على المط ويمكن ان يستدل على حدوث النفس بحدوث البدن بدليل لا
يتوقف على بطلان التناسخ وهو ان يقال لو كانت النفس قديمة مستمرة الوجود من الازل الى حين
تعلقها بالبدن لكانت متعقلة لوجودها المستمر تعقلا مستمرا كذلك لان تعقلها لوجودها لكونه
بحسب الذات لا بالالة يمتنع انفكاكه عن الذات ومتى كان كذلك لزم كون النفس متذكرة لوجودها
المستمر بعد التعلق بالبدن لان التعلق لا ينافي تعقل الوجود لاجتماعهما وهو معلوم بالوجدان
فلا يزيل التعقل المستمر السابق التعلق فيبقى بعده وهو معنى التذكر فلو كانت النفس قديمة كانت
متذكرة لوجودها المستمر بعد التعلق والتالي باطل فكذا المقدم واذا بطل كونها قديمة ثبت انها
حادثة فيكون مسبوقة بالمادة وكل ما هو مسبوق بالمادة يتوقف حدوثه على صيرورة
مادته تامة القابلية له فالنفس متوقفة الحدوث على تمام قابلية مادتها التي هي البدن

٢ التعلق

فتكون حادثة بحدوث البدن التام القابلية لها وهو المط قال هداية اللذة
هي ادراك الملايم الخ اقول لما كان المقصود من هذه الهداية اثبات اللذة العقلية
للنفس الناطقة بعد مفارقتها عن البدن وكان اثباتها موقوفا على تصور معنى اللذة فسرها
اولا فقال اللذة هي ادراك الملايم من حيث انه ملايم اي اللذة هي ان يدرك الشي المدرك
ما يلايمه من المدركات من حيث انه ملايم فلملايم كل مدرك ما يكون موثرا عنده مرغوبا كالطعم
الحلاوة عند حاسة الذوق والنور عند حاسة البصر وحصول المرجو عند القوة
الوهمية والامور الماضية عند قوة الحافظة التي تلتذ بتذكرها وقيد الحيثية للاحتراز
عن ادراك الملايم لا من حيثية ملايمته فانه ليس بلذة كدواء النافع المر فانه ملايم من حيث انه
نافع لا من حيث انه مر فادراكه من حيث انه نافع ادراك له من حيث انه ملايم فيكون لذة
وادراكه من حيث انه مر ادراك له لا من حيث انه ملايم فلا يكون لذة اذا مهد هذا
التصور فنقول النفس الناطقة لها ملايمات من حيث هي وهي المعقولات التي من شان
النفس الناطقة ان يحصل لها ادراكها مثل ان يحصل لها ما يمكن لها من ادراك الحق
الاول بانه واجب الوجود لذاته كامل بالفعل من جميع الجهات بريء عن القوة منزه عما
لا يليق بذاته من النقايص منبع لفيضان الخير على الوجه الاحسن والنظام الاليق
ثم ادراك ما يترتب بعده من معلولاته في المراتب الواقع من المعقولات المجرده والنفوس
الفلكية والاجرام السماوية المدبرة في ابدانها والكاينات من البسايط العنصرية
وما يحصل منها من المركبات وغيرها حتى يرتسم فيها صور جميع الموجودات على النظام الكلي
وتصير عالما عقليا مضاهيا للعالم الروحاني والجسماني وبهذه الادراكات
بعد حصولها للنفس الناطقة لا تزول عنها بمفارقة البدن لانها لا تحتاج في تعقلها الى
الالات الجسدانية بل ينبغي ان يزداد تلك الادراكات قوة وكمالا بمفارقة النفس
عن البدن لتخلصها عن كدورات المادة التي كانت تصدها عن ظهور خواصها فيحصل

لها بسبب ادراكاتها الباقية معها ابدا من اللذات القوية المطلقة لا مناسبة بينها وبين
اللذات الحاصلة للقوى الحيوانية اذ اللذة يتبع الادراك والمدرك كمالا ونقصانا
ولا مناسبة بين مدركات العقل ومدركات القوى الحيوانية وكذا بين الادراكين
فلا مناسبة بين اللذتين وعدم حصول اللذة حال قيام التعلق لوجود المانع منه وهو ما
ذكرنا من العوايق البدنية والعلايق الجسدانية قال هداية الالم ادراك المنافي الخ
اقول اثبت في هذه الهداية الالم العقلي للنفس الناطقة ففسر اولا الالم بانه ادراك
المنافي من حيث انه مناف ومنافي الشي هو مقابل الملايم وفايدة قيد الحيثية ههنا على مثال
ما ذكرنا من الفايدة في تفسير اللذة ثم قال ومنافي النفس الناطقة هو الهيئة المضادة لكمالها
فاذا فارقت البدن وكانت تلك الهيئة الردية المضادة لكمالها المنافية لها متمكنة فيها
ادركتها له من حيث انها منافية لها فعرض لها الالم لا محالة لما تبين ان الالم هو ادراك
المنافي من حيث انه مناف قال هداية النفس الكاملة الخ اقول كمال النفس
الناطقة بحسب قوتها النظرية ان يحصل لها تصورات حقايق الاشيا والتصديقات المتعلقة
باحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب القوة العملية تنزهها عن الهيئات الردية البدنية والنفس
الناطقة باعتبار كمالها النظري لا يخلو من ان يكون متصفة بالكمال اولا وعلى الثاني لا يخلو من
ان يكون لها توجه وشوق الى الكمال اولا وباعتبار كمالها العملي لا يخلو من ان يكون نقية
عن الهيئات المذكوره اولا واذا اعتبر انقسام كل من حالتيها باعتبار كمالي العلمي الى
كل واحدة من حالاتها الثلث باعتبار الكمال النظري انقسم كل واحد من الحالات
الثلث النظرية الى قسمين بما ان تلك الحالة مع نقا النفس عن الهيئات المذكوره اولا معه
فالمصنف اورد الحالة الاولى في هذه المطالع مع تفصيلها الى قسميها وبيان مرتبة النفس
مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة في الاخرة بيانه ان النفس الكاملة المتصفة

بالتصورات الحقة والتصديقات اليقينية اذا فارقت البدن وكانت نقية
عن الهيآت الردية البدنية المضادة لكمالها منزهة عن العلائق الجسمانية العائقة
عن الاتصال بعالم القدس انتظمت مع الملائكة المقربين مستقرة في حضرة جلال رب العالمين في مقعد
صدق عند مليك مقتدر وحصل لها من اللذات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر وان فارقته وهي غير نقية عن تلك الهيئات بل بسبب ما تمكن فيها من الهيئات محجوبة
عن الاتصال بعالم القدس يحصل لها عند ذلك الم عظيم لكن لا يكون هذا الالم لازما
بل عارضا يزول بزوال الهيئة الموجبة له ومدة بقاء هذا الالم تختلف طولا وقصرا بحسب
اختلاف رسوخ الهيئة قوة وضعفا قال هداية النفوس الناطقة اقول
اورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي ان تكون النفس خالية عن الكمال مشتاقة اليه على الاجمال
من غير تفصيل لما الى فيها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة من السعادة والشقاوة
وتقريره ان من النفوس الناطقة قد يتفطن بسبب باشرها من كسب المجهول من العلوم بطريق
النظر في الامور الجزئية انها لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقة والعلوم اليقينية التي يعجز
كل عاقل عن معاندتها فضلة وكمال وان ما يضادها من الجهل رذيلة ونقصان
وبذلت المجهود في اكتسابها بالنظر مثل ما اشتغلت من الاكتساب في الامور الجزئية لحصلت
تلك المعارف وكملت بها الكمال الممكن لنوعها فاذا تفطنت بهذه النظر وظهر لها ان
من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتي الى الكمال لكن
هذا الشوق كامن فيها لا يظهر لها ظهورا يعتد به ما دامت متعلقة بالبدن لان العلائق
البدنية تلهيها عن ذلك الشوق فاذا فارقت البدن وليس معها شيء من كمالها الممكن لها لكف
عن الاكتساب بها بتدبره تعلقها بالبدن واشتغلت بتحصيل ما كانت صارفة لها عن الاكتساب
من اللذات الحسية او الوهمية ظهر لها شوقها الى الكمال ظهورا تاما لزوال ما يلهيها عنه
من العلائق وقد حصل لها الياس عن الكمال الذي هي مشتاقة اليه لفوات آلة التحصيل فوقعت لها الم

٢٥٥

وهي الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة قال هداية النفوس الناطقة
الساذجة التي لم تكتسب العلم الخ اقول اورد في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي ان
تكون النفس ساذجة خالية عن الكمال والشوق اليه وقسمها الى قسمين مبينا ما للنفس مع كل منهما
من المرتبة فقال النفوس الناطقة الساذجة التي لم تكتسب العلم ولم يتبعهم الشوق واذا فارقت البدن
وكانت خالية عما يوحشها من الهيئات البدنية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص عن الالم فلا يلائمها
عن الم الشوق والهيئات الردية ان لم تحصل لها ما يحصل للنفوس الكاملة المتحلية بالصور القدسية
من اللذات المتعالية فعلم من هذا ان البلاهة التي توجب فقدان الشوق صاحبها عن الم الشوق ادنى
الى الخلاص من فطانة بتراء وهي ما ذكرنا من التفطن الذي يوجب الشوق الى الكمال ويسمى
بتراء لعدم بلوغها في القوة الى حد توجب انبعاث صاحبها الى تحصيل الكمال وان فارقته
وهي من الهيئات الردية متمكن فيها تالمت بفقدان البدن الذي به كانت متمكنة من تحصيل مقتضى
الهيئة الراسخة فيها لفقد الالات التي بها يمكن تحصيل مقتضاها من التلذذ باللذات
الحسية الا بواسطة الالات البدنية الغائبة عنها بالموت وتبقى في كدر الهيولى
مسلسلة بسلاسل العلائق في غصة وعذاب اليم لكن هذا الالم لا يكون لازما بل زائلا كما ذكرنا
في الحالة الاولى ولكن هذا اخر ما قصدنا جمعه في هذا الشرح من الفوائد واوردنا نظمه في
هذا السلك من الفوائد حامدين الله على التوفيق لاتمامه على نحو ما تمناه من الاستقصاء في
تلخيص قواعده والاكتفاء بحسب الامكان في تحقيق مقاصده والتزام شرائط الانصاف في
المباحث والتحرز عن الاعتساف في اثناء المناظرات بمن الملح الاعتراف بالعجز والقصور و
الكتاب بقطع القوى الى النقصان والفتور لكن الله من على من يشاء من عباده بالفضل و
الانعام ويدخل من يشاء في رحمته انه ذو الطول والاكرام انه الرحيم والجواد
الكريم والعلي العظيم وتصلي على نبيه النبي الحليم
كتبه على ذلقة الحقير الى الله الغني
اسد الله بن محمد السابعي
تم تم
تم في يوم الجمعة ٩٠٩
لدني الحجة الحرام سنة

فرغت من مطالعته ... الاصل ... الكتبة ...

[illegible] ... ماه ... اول مدت ... ماه ... ماه ... [illegible]
[illegible] ... چهل روز ایضا ... ایضا ... ماه ایضا ... ماه [illegible]

۲

[illegible] ... بسم الله ... [illegible]

[illegible] ... اول ... [illegible]
[illegible] ... روز ایضا ... روز ایضا چهل روز ایضا ... روز ایضا ... [illegible]
[illegible] ... روز ایضا چهار ماه ایضا ... ماه ایضا ... روز ایضا ... روز ایضا چهار ماه ایضا ... [illegible]

[illegible] ... بسم الله ... [illegible]
[illegible] ... اول ... [illegible]

[illegible] ... روز ایضا ... روز ایضا چهل روز ایضا ... روز ایضا سی روز ... [illegible]
[illegible] ... روز ایضا ... روز ایضا ... روز ایضا ... روز ایضا ... [illegible]

خطی — فهرست شده
۱۸۸۰

[illegible]